الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

Université Abou Bekr Belkaid
Tlemcen Algérie
جامعة أبي بكر بلقايد
تلمسان الجزائر

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

تخصص: فلسفة غربية حديثة و معاصرة

بعنوان:

قراءة مسألة الجسد عند جان بول سارتر

من إعداد الطالبة

مداني سهام

تحت إشراف الأستاذ:

د. مونيس بخضرة

أعضاء لجنة المناقشة:

د.بودومة عبد القادر	أستاذ محاضر	رئيسا
د.مونيس بخضرة	أستاذ محاضر	مشرفا و مقررا
د.غوزي مصطفى	أستاذ محاضر	مناقشا

السنة الجامعية: 2019-2020

كلمة شكر

أشكر الأستاذ "مونيس بخضرة" على دعمه المتواصل لي لإنجاز هذا العمل... وحسه الإنساني المرهف و تشجيعاته المستمرة...

إهـداء

أهـدي هـذا العمـل المتواضع إلى أعزّ شخصين في حياتـي

أمـي و أبـي...

وإلـى كل من سـاعدنـي فـي إنجـاز هـذا العمـل

خطة البحث:

مقدمة

الفصل الأول: الجسد في الفلسفة

المبحث الأول: تفكر الجسد عند الإغريق (سقراط – أفلاطون – أرسطو)

المبحث الثاني: تفكر الجسد في عصر الحداثة (ديكارت – سبينوزا – هيوم)

المبحث الثالث: تفكر الجسد في الفلسفة المعاصرة (نيتشه – ميدلوبونتي – دريدا)

الفصل الثاني: الجسد في الفلسفة الوجودية الفرنسية المعاصرة (جون بول سارتر أنموذجا)

المبحث الأول: الجسد في التجربة الوجودية

المبحث الثاني: ما بين الأنا و الآخر: ظهور أو إضمار الجسد

المبحث الثالث: علاقة الجسد بالحرية

خاتمة:

الملاحق

قائمة المصادر و المراجع

مقدمة:

يعد موضوع الجسد أكثر المواضيع التي تندرج ضمن إطار (المعرفة البشرية) وخصوصا الجانب المتعلق بالذات الإنسانية، باعتبار أن الجسد مرتبط بالإنسان بالأساس. بحيث لا يمكننا تصور معالجة هذا الموضوع دون الإهتمام بالإنسان، تطور مفهوم الجسد في الفكر الفلسفي، إذ اهتمت الفلسفة الوجودية بمسألة الجسد، ولعل أبرز من مثل هذا الاهتمام هو الفيلسوف الفرنسي المعاصر "جان بول سارتر". إذ عالجت هذه المسألة بمقولاتها الأساسية، ومن منطلق فينومينولوجي، يؤسس لهذا المفهوم "الجسد" و يطرح أبعاده وعلاقته بمواضيع فلسفية أخرى، بحيث أن ما توصلت إليه هذه الفلسفة مناهض ومخالف لما تطرقت إليه هذه الفلسفات السابقة.

لقد خصّ "سارتر" الجسد بأهمية ملحوظة بحيث جعله مقترنا بالوجود البشري، لا بل اعتبره جزء من الوجود، واعتبر بأن الوجود هو ما يجعل الجسد موجودا ويمنحه صفة الوجود كذلك.

لقد جرّنا موضوع "الجسد" إلى الفهم الناقص بخصوصه باعتباره عنصر مغيب الاهتمام و الالتفات الجدير بالذكر في الفلسفات السابقة.

فكانت المدرسة الوجودية هي من أعادت الاهتمام لهذا العنصر، لأنه هو الذي يحدد لنا الوجود الفردي، إذ حاولت الوجودية أن تقدم الفهم الصحيح للجسد وحاولت أن تشير إلى أن تبيان الجسد في تاريخ الفلسفة نتيجة الغموض الذي كان يحتويه.

ومن بين الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع هو راهنيته بالموازاة مع مواضيع فلسفية أخرى. ثم أن طبيعة التخصص و أهميته الفلسفية تستدعي أن يكون موضوع المذكرة من جنس التخصص فلسفة غربية حديثة ومعاصرة. ضف إلى ذلك حضور الوجودية في طيات الفكر الفلسفي بدأ يقل نوعا ما و نقصد الاهتمام بالدراسات الفلسفية حول الجسد في الثقافة الغربية المعاصرة إنزاح اهتمامها نوعا ما عما طرحته هذه الفلسفة، لهذا كان هذا الاشتغال الفلسفي فرصة لاستدراك غياب اهتمامات هذه الفلسفة المتمثلة على وجه الخصوص في

"الجسد". وكذلك الغرض من هذا الإشتغال هو اتجاه خصوصية النظرة الوجودية للجسد مقارنة بتاريخ الفلسفة برمته ومحاولة الوصول إلى التصور الوجودي لمسألة الجسد.

طرحت مسألة الجسد وحملت في طياتها إشكالية عميقة تستوقفنا كباحثين، هذه المسألة المتمثلة في الجسد كأنطولوجيا وكحقيقة مرتبطة بالأساس بالأنا و الآخر.

وبحقيقة تواجده في العالم وحضوره فيه وعلاقته بعناصره و الاهتمام بالجسد بعد أن كان في غياهب النسيان و ربطه بوجودي أولا ثم ربطه ثانيا بوجود الآخر.

ومن بين الأسئلة التي تترتب على هذا الإشكال مايلي:

- هل المعرفة الحقيقية للذات الإنسانية تتم من خلال معرفة الجسد؟
- إذا كان الجسد يحدد وجودي، هل بالضرورة يحدد وجود الآخرين؟
- إذا اعتبرنا الجسد جزء لا يمكن فصله عن مواضيع وجودية ذات أهمية، فما علاقته بالحرية؟ وكيف للحرية أن يكون لها حضور في مسألة الجسد وبأي شكل؟
- ما هي إسهامات الفلسفة المعاصرة في إعطاء الجسد قيمته الحقيقية وتحديدا في الفكر السارتري؟

ومن بين التفسيرات و الفرضيات المؤقتة التي تفسر وتدخل ضمن الجسد في التصور الوجودي وخصوصا السارتي فقد نجد أن "سارتر" أراد من خلال معالجته لمسألة الجسد أن يربط الجسد بالتجربة الوجودية، ويجعله كتجربة يعيشها الإنسان إنطلاقا من إرتباطه وعلاقته بالعالم. بحيث أنه وازن أو ساوى بين الجسد والوجود إنطلاقا من علاقتهما بالفرد الإنساني العيني.

فقد اشتملت هذه المذكرة على مقدمة طرحنا فيها أهم التصورات التي يقوم عليها بحثنا، وطرح إشكالية موضوع البحث ثم فصلنا فيها بفصلين، كل فصل يحتوي على ثلاثة مباحث. الفصل الأول المعنون بـ "الجسد في الفلسفة"، المبحث الأول الذي عرضنا فيه فكرة تصور الجسد عند الإغريق. أما المبحث الثاني خصصناه لتصور

الجسد في فكرة الحداثة أو في العصر الحديث، أما المبحث الثالث فقد تعلق بالتقديم لمفهوم الجسد في الفكر المعاصر. أما الفصل الثاني و الأخير فقد عنوناه لأنموذج دراستنا: "تصور الجسد في الفلسفة الوجودية الفرنسية المعاصرة: جان بول سارتر أنموذجا"، فقد تطرقنا في المبحث الأول إلى الجسد في التجربة الوجودية، أما المبحث الثاني: ما بين الأنا و الآخر: ظهور أو إضمار الجسد، و المبحث الثالث و الأخير إلى علاقة الجسد بالحرية، وفي الأخير وضعنا خاتمة للبحث كخلاصة للبحث، تشتمل على أهم ما توصلنا إليه، بالإضافة إلى الملحق وقائمة المصادر و المراجع.

أما من حيث المنهج الذي اعتمدته في إنجاز هذه الدراسة، فقد اعتمدت على قراءة النصوص الفلسفية و تحليلها و تحصيل المقاربات حول الموضوع بغية "استخلاص تصور "سارتر" للجسد.

أما من حيث الصعوبات التي واجهتنا في هذا المبحث، مع الإشارة إلى أنه لا يخفى على القارئ أن كل عمل أكاديمي لا يمكن أن يخلو من بعض العراقيل والصعوبات التي تواجه أي اشتغال أكاديمي. ومن بين هذه الصعوبات، كوني تعاملت في التحليل مع النصوص الأصلية التي تطلبت الترجمة بحكم أن موضوع "الجسد" جد معقد ومتداخل مع مفاهيم وتصورات سارترية أخرى.

أما من حيث الدراسات السابقة، فإن موضوع الجسد قد خصص له مجال للدراسة و الإشتغال حيث نجد بعض الاهتمامات بخصوص الجسد ومن بين هذه الدراسات:

- بولمشرة خولة: مفهوم الحرية هند جان بول سارتر، مذكرة ماستر أكاديمي منشورة، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية، جامعة الجزائر، ورقلة، 2017 – 2018.

- بوطيبة أم الجيلالي: أنطولوجيا الجسد في فلسفة جان بول سارتر، مذكرة ماستر منشورة، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية، جامعة الجزائر، سعيدة، 2015 – 2016.

- براشد بخدة: الإيمان و الإلحاد في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، هنري برغسون و جون بول سارتر نموذجين، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، الجزائر، 2018 – 2019.

الفصل الأول

"الجسد في الفلسفة"

الفصل الأول: الجسد في الفلسفة

ارتبط تاريخ الفلسفة بالثنائيات بمختلف أنواعها، فيه ما اتفق منها وما اختلف، إذ فيه ترسخت أفكار التأسيس لمسألة الثنائيات، كمسألة فلسفية قائمة داخل تاريخ الفلسفة. إن القول الفلسفي بخصوص هذه المسألة قد عرف تحديدا تعدّد الآراء و الأفكار و المنطلقات الفلسفيّة تتمايز بخصوص هذه المسألة.

إن ما يميّز هذه القضيّة الفلسفيّة أنّها منحت الامتياز للفكر الفلسفي من أجل أن يضع معالمه و يحددها و ينظمها على الوجه المطلوب.

ومن الأمثلة التي نجدها فيه نجد ثنائيّة النّفس – الجسد، التي اكتسحت الفكر الفلسفي على وجه التحديد، ففي كل محطّة من محطّات التفلسف كان طرف هذه الثّنائية dualité يتفوّق على الطّرف الآخر تارة النّفس و تارة أخرى الجسد. إلا أن ما يستوقفنا كباحثة أن التّوليفة بين ثنائيّة "النفس – الجسد" شبه مستحيلة، مادامت النّفس قد بلغت أوج حضورها في مقابل حضور الجسد، فالتّصور الميتافيزيقي في الفكر اليوناني قد حافظ على التصور "النفس" ولم يول "الجسد" corps الاهتمام بنفس اهتمامه "بالنفس".

لم تبق مسألة الثنائيّة واستوجاع مكانة الجسد فلسفيا حبيسة التفكير اليوناني، وإنما استمرت إلى مرحلة الفلسفة الحديثة؛ وتطوّر الفكر الفلسفي بخصوصها، بحضور فلاسفة محدثين وتفسيراتهم وتحليلاتهم واختلف تصوّر الجسد مقارنة بالحقبة الإغريقيّة، وتمّ تكريس الثنائية بصفة ملحوظة عند بعض الفلاسفة، على غرار بعض الفلاسفة الآخرين آثروا النفس على الجسد، إلى أن تستوقفنا الحقبة المعاصرة بتصورات لا تمت بصلة لتصوّرات الفلسفات السّابقة.

مع الفلسفة المعاصرة سيكون للجسد تصور آخر يختلف تماما عمّا سبق، وستختلف الرّؤية الفلسفية لمسألة الجسد.

المبحث الأوّل: تفكر الجسد عند الإغريق

ارتبط الفكر اليوناني بالروح الميتافيزيقية التي تصبغ كل تفكير وكل تصوّر يظهر في الساحة الفلسفية اليونانية أن تحسم مسألة الجسد "في مقابل النفس"، لكن ما يجب الانتباه إليه بخصوص التصورات الفلسفية وخصوصا اليونانية أن الأصل واحد والفرع يختلف، ما يمكن الإشارة إليه أن الإغريق قد استفادوا بشكل أو بآخر من تجربة التفلسف حول النفس والجسد. كذلك الأمر الذي لا يمكننا تجاوزه هو أنه ما هو السبب الذي لم يسمح للفلسفة اليونانية أن تهتم بالجسد بنفس درجة اهتمامها بالنفس؟. أو ما هي تصورات الفكر اليوناني بخصوص مسألة الجسد؟.

1 - تفكر الجسد عند سقراط:

يرى "سقراط" Socrate شهيد الفلسفة بأن النفس جوهر روحي قائم بذاته، و الجسد ليس إلا آلة الموت هو خلاصها و تحريرها، ويؤكد أن معرفة الإنسان لنفسه ليس معناه معرفته لجسده من خلال المقولة المكتوبة على معبد دلفي "**إعرف نفسك بنفسك**"[1]

فمن خلال هذه العبارة السقراطية الشهيرة نلاحظ أهمية الإشارة إلى الاعتناء بالنفس على حساب الجسد وهذا ما حاول أفلاطون "التأكيد عليه من خلال أفكاره في محاورة "فيدون" أو في خلود النفس". على لسان "سقراط" الذي اتهم بالتمرد وإفساد عقول الشباب وتسميم أفكارهم، ولعل هذا ما حاول إبلاغه من خلال الفكر الأفلاطوني إذ يقول:"**ليس لي عمليا من هدف، وأنا أعبر الشوارع، إلا أن أقنعكم شبابا و شيبا، في أنه لا يجب أن تعطي الأهمية للأجساد والغنى، بل أن يعمل بقدر المستطاع من الحماسة من أجل كمال النفس**"[2].

فمهمة "سقراط" كفيلسوف تحددت من خلال إقناع فئة الشبان والشباب من أجل الإقلاع عن الاهتمام بالجسد وإنما ينبغي أن يلتفتوا بما فيه الكفاية إلى النفس ودرجة كمالها باعتبارها في الجوهر الذي يميز الإنسان مع اختلافها عن الجسد. فما دامت النفس السقراطية تتحكم في الجسد. وتتحدد من خلالها قيمة الإنسان الأخلاقية.

[1] ينظر: خديجة زيتلي، أفلاطون: السياسة، المعرفة، المرأة، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011، ص 170.

[2] ينظر: ثيكاريس كيسيديس، سقراط: مسألة الجدل، ترجمة: طلال السهيل، دار الفارابي، بيروت – لبنان، ط 1، 1987، ص 176.

لقد اعتبر" سقراط" الجسد داء ووباء لابد التخلص والشفاء منه لأنه يعوق من وصول الإنسان إلى المعرفة الحقيقية ومن أخلاقية الإنسان كجزء من المنظومة الاجتماعية باعتباره فيلسوف لا يتنصل من مهمته الشريفة في إدانة الجسد على حساب النفس لأن الجسد عائق على بلوغ الفضائل وفصوص الحكم الذي ينشد بلوغها الفيلسوف. فالروح هي جوهر إلاهي مقدس خالد في حين أن الجسد تابع ومصيره الان .حلال والفناء .Finitude

اعتبر "سقراط" أن النفس والجسد جزءان يكوّنان الكائن الح.ي، لكن جزءآن مختلفان، لكن تبقى النفس هي المحرك الأساسي ل.هذا الكائن الحي إذ يقول "سقراط": بخصوص مكانة النفس بأنها: "**تنتشر فينا، ولكن تعصى على أبصارنا**"[1]

فالوجود البشري يتحدد من خلال اهتمامنا بالنفس لا بال.جسد لأن ما يقودنا إلى الكمال هو النفس لا غير ذلك وما يجعلنا نرتقي إلى بلوغ المعرفة الحقة المحاطة بالدقة واليقين فـي النفس لا غير.

إن الطرح السقراطـي يرى بأن مهمة النفس تختلف عن مهمة الجسد مادامت بالأساس طبيعتها م .ختلفة ومتمايزة.

الجسد منجذب ن .حو الملذات وغارق ف .ي الغريزة، بيد أن النفس تنشد الحكمة والمعرفة وتأسس لتفلسف،كما أن فيه إعلان تفوق النفس ورفعتها عن الجسد، وضرورة تحكّم الأول في الثاني وسيطرته عليه بصفة م.حكمة.

2 – تفكّر الجسد عند أفلاطون:

تمثّل م.حاورة "فيدون" الأفلاطونية فـي تاريخ الميتافيزيقا وفـي تاريخ الفكر الفلسفي عموما، لقد أوضح "أفلاطون"Platon من خلال قوله بثنائية النفس– الجسد شيئا هاما هو تأكيده فـي خضم هذه الثنائية على وضع الجسم في مرتبة أقل من النفس. يعبر الموقف الأفلاطوني عن رؤيته وتصوره للجسد خلال قوله: "**فالروح أو النفس، وهي منبع الحياة الخالد، تعود إلى عالم المثل، بعد أن تغادر الإنسان عند الموت، إنها مصدر الانفعالات والفكر والوعي**"[2]

1ينظر: ثيكاريس كيسيديس، سقراط: مسألة الجدل ، (المرجع نفسه)، ص 215.

2ينظر: هشام العلوي، الجسد بين الشرق والغرب: نماذج وتصورات، منشورات الزمن، الرباط، (د.ط)، 2003، ص 38.

نستشف من خلال هذا القول الأفلاطوني بخصوص النفس أو ما يسميها بالروح، بأنها هي الأساس الذي يقوم عليه الفكر الإنساني، ويربطها بعالمها الأصلي المتمثل في عالم المثل ويضيف بأنها هي من طبيعة خالدة في مقابل الجسد الذي لا يستحوذ على الحضور في التصوّر الفكري الأفلاطوني، بحيث أنه أعطى ومنح شيئا من الحظوة للروح وحطّ من قيمة الجسد.

يشير "أفلاطون" في أسطورة الكهف Alegorie de la caverne أن الجسد لا قيمة له مقارنة بالنفس، ويعتبره كالسلاسل والقيود التي تكبل الإنسان وتمنعه من أن يلتفت باعتباره مرتبط بعالم الحس و الزيف، فلكي يكتشف الإنسان حقيقة العالم المزيف عليه أن يتنصّل من أغلال الجسد، فمهمة الروح هي مهمة شاقة كونها تسعى إلى التخلص من قيد الجسد باعتباره عبء من الضروري تجاوزه.

فإذا كان الوجود الإنساني يتحدد من خلال ثنائية النفس والجسد فإن "أفلاطون" Platon من خلال كتاباته ومحاوراته الفلسفية فصل الجسد عن النفس، واعتبر الجسد فانٍ.أما النفس غير فانية، فهي سليلة عالم المثل ومرتبطة به.

وتمثل محاورة "فيدون" الأفلاطونية بيانا نظريا فلسفيا يؤسس لمشروعية نفي وإقصاء واستبعاد الجسد من فعل التفلسف. فالجسد بائس يحول دون بلوغ الحقيقة وهذا ما عبر عنه "أفلاطون" في محاورة "فيدون" أو في خلود النفس بقوله: "**إذا لم يكن في الإمكان التعرف على شيء بصورة واضحة، فلن يحدث آنذاك إلا أحد الأمرين، إما ألا نصل أبدا إلى المعرفة، وإما لا نصل إليها إلا بعد الموت**"[1].

من خلال هذا القول نستشف أن "أفلاطون" يعتبر الجسد كعنصر مبهم وغامض. ففي محاورته يذهب صاحب كتاب الجمهورية إلى تعريف الموت من أجل ضبط علاقة النفس بالجسد حيث يعبر عن ذلك بقوله: "(...) **فالجسد هذا عقبة سواء بسبب نقص الحواس كأدوات للمعرفة أو بسبب الآلام و الملذات التي تشغل النفس عن طلب المعرفة، (...) وهكذا فإن النفس المتفلسفة لا تستطيع الاقتراب من العلم إلا إذا ابتعدت عن الجسد و انعزلت عنه وتجمعت في ذاتها**"[2].

إن سبب إلغاء "أفلاطون" للجسد كان نتيجة أن هذا الأخير مرتبط بالعالم الخارجي والزينة و اللذات، في حين أن على النفس أن تتخلص منه وتتطهر من أجل الهدف النبيل المتمثل في بلوغ المعرفة الحقة، يستطرد "أفلاطون" للغوص في الحديث عن طبيعة النفس التي تسعى جاهدة للابتعاد عن الجسد والتطهر.

1أفلاطون، محاورة فيدون أوفي خلود النفس، ترجمة: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2001، ص 5.

2المصدر نفسه، ص 24.

لقد خصص الجسد للإدراك باعتباره مرتبط بال .حس و الغرائز في حين جعل من النفس وسيلة لبلوغ المعرفة أو بصفة أخرى الحقيقة التي يصعب لا وبل يستحيل على الجسم بلوغها وإن .ما يتحقق لها ذلك فقط بانفصال النفس عن الجسد، كشرط أساسي لبلوغ المعرفة الحقة التي تتصف بالدقة واليقين.

فإذا كان الجسم، بحسب تعريف المعجم الشامل ل.مصطلحات الفلسفة هو: " **هذا الجوهر الممتد في الجهات، أعني الصورة الجسمية، والأجسام موضوع الطبيعيات، ويتألف الجسم من مادة أو حامل، ومن صورة تقوم في المادة وصور أخرى تدخل في باب المقولات كالهيئة والوضع. وللأجسام صفات أولى لا وجود للأجسام إلا بها، وصفات ثانية لا تزول الأجسام بزوالها** "[1]. فهو بهذا يعني جوهر له امتداد لكن مع هذا يبقى الجسد منحط وعائق لابد من تجاوزه.

إن تهذيب النفس كما يرى "أفلاطون": "(...) **يقتضي تطهير العقل من الحواس، من الظلال ومن الأشباح، فهذه الأخيرة ليست مجالا لليقين والمعرفة الحقّة والصّحيحة كونها أشبه بأثقال من الرّصاص تنتمي إلى هذا العالم الزّائل، ويربطها بالنّفس رباط الرّغبات والملذّات والشّهوات، فتثقلها وتوجّه بصرها إلى الأسفل**"[2].

ويصرّح "أفلاطون" بأن النّفس / الرّوح تسمو بحياة الإنسان وترتقي بها، بينما الحسّ لا تنحاز له، فهو بذلك لا ينكر حقيقة إعجابه بالروح في مقابل الجسد المهمّش. وهذا التحليل هو ما ن.جده عندما يقول بأن: "(...) **أفضل النّفوس هي التي تدير ظهرها لشهوات الجسد، فالنفس وحدها هي التي تتصنّع الخلود، أمّ .ا الجسد فهو زائل وفان، ولا يستحقّ منّا اهتماما يمكن أن يذكر**"[3].

فيعمد الفيلسوف ال.مثالي إلى الرفع من قيمة النفس وي .جعلها تترفع عليه، هذا بحكم تداوله للفكر السقراطي، فعمد إلى الحط من قيمة الجسد باعتبار أن الطبيعة الفلسفية تتع .اطى في متطلباتها مع النّفس أكثر منه مع الجسد، فما يمكن الإشارة إليه أن "أفلاط .ون" يؤكّد على فكرة أساسيّة مفادها أن الفيلسوف الحق هو الذي يبحث عن المعرفة الحقيقية من خلال اعتماده على العقل لا ال .حواس المرتبطة بجوانب الوهم و الزيف. فالنفس وحدها هي التي تتسم بالخلود، أما الجسد فهو فان زائل.

1 ينظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة المدبولي، القاهرة، ط 3، 2000، ص 253.

2 ينظر: خديجة زتيلي، أفلاطون: السياسة، المعرفة، المرأة، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2011، ص 102.

3 (المرجع نفسه)، ص 105.

لقد أورد "أفلاطون" Platon في كتابه الموسوم بـ: "الجمهورية" و تحديدا في مبحثه الموسوم بـ أسطورة الكهف التي تحكي عن انفصال و تعالي النفس للجسد، حيث يرى بأن: " (...) **فالسّجن يقابل العالم المنظور، ووهج النار الذي كان ينير السّجن يقابل ضوء الشمس، أما رحلة الصعود لرؤية الأشياء في العالم الأعلى فتمثّل صعود النفس إلى العالم المعقول**"[1].

يعبّر أفلاطون في حديثه من شأن النفس على غرار الجسد، بحيث يرى بأن المعرفة لا بل أن الحقيقة في الحد ذاتها تتمثل و تظهر في النفس و ليس في الجسم، إذ يعبر عن هذه الفكرة بوضوح في قوله: "(...) **إن الحقيقة تتّضح في النفوس أي (العقول)، وليس الأجسام**"[2].

فمركزيّة التفكير الفلسفي الأفلاطوني ترتكز في النفس بالخصوص تناسيا و إهمالا و احتقارا منه للجسد.

يعتبر صاحب الجمهورية "بأن جوهر النفس بعدما كان الخلود سيرافق هذه السمة صفة التفكير، فتصبح النفس تبعا لذلك جوهرا خالدا مفكرا منقطع النظير، ثم أن سمة التفكير تخص النفس وحدها دون غيرها، لهذا يقول في تعبيره عن هذه الفكرة: "(...) **إن النّفس عند قيامها بعملية التّفكير فإنها لا تفعل شيئا آخر سوى أن توجه ذاتها حوارا على شكل أسئلة تجيب عليها تارة بالإيجاب و تارة بالنفس، وعندما تصل إلى قرار سواء بسرعة أو ببطء فإنها تتأكد منه ولا تعود تشك فيه**"[3].

3 – تفكر الجسد عند أرسطو:

لقد تباينت آراء الفلاسفة الرواد في اليونان القديمة حول طبيعة العلاقة بين النفس و الجسد. فلم يفاضل أو يفصل "أرسطو"بين هذه الثنائية، وإنما اعتبرها جوهرين مكونين للإنسان، لا يمكن أن يتحقق وجوده إلا بحضورهما معا.

اعتبر "أرسطو" أن الإنسان هو الكائن العاقل المفكر بفضل وجود النفس فيه و ليست النفس هي التي تفكر بمعزل و بتطليق للجسد و الإنسان عموما. لقد ربط "المعلم الأول" ثنائية الروح و الجسد من خلال أنطولوجيا الهيولي (المادة) و الصورة. فلا يمكن الفصل بينهما و حضور الأولى يستدعي حضور الثانية، فلا سبق أحدهما على الآخر باعتباره متلازمين في الكينونة على حد تعبير المنطق الأرسطي.

1 أفلاطون، الجمهورية: المدينة الفاضلة، ترجمة: عيسى الحسن، دار الأهلية، عمان – الأردن، ط 1، 2009، ص 327.

2 أفلاطون، محاورة القوانين، ترجمة: تيلور، مطابع الهيئة المصرية العامة، القاهرة – مصر، (د.ط)، 1976، ص 63.

3 أفلاطون، محاورة ثياتيوس أو عن العلم، ترجمة: أميرة الحلمي مطر، دار غريب، القاهرة، (د.ط)، 2000، ص 100.

فإذا كان صاحب "الجمهورية الفاضلة" قد فصل بين النفس و الجسد و اعتبر أنطولوجيا النفس لا تضاهي الجسد لا في المرتبة ولا في المهمة الأنطولوجية، م.ما دفعه إلى استبعاده كلية، فإن صاحب "كتاب النفس" لم يعتبر الجسد عبء على النفس و قبر لها و لم يسع إلى الفصل بينهما، نتيجة ارتباطه بالشهوات و الانفعالات و الغرائز و الأهواء. وإن.ما عمل على التوحيد بينهما، و الالتفاف إليهما من منط لق أنهما (النفس / الجسد) وحدة و ثنائية تكون الإنسان. ولا تتكون لنا الصورة الحقيقية للإنسان إلا من خلال كونه إنسانا بنفسه / صورته. فالنفس هي ما يشكل حقيقة الإنسان كإنسان بالدرجة الأولى.

لقد ورد في كتاب "النفس" لأرسطو تعريفه للنفس، من منطلق: تصوره لأنطولوجيا ال.هيولي و الصورة، إذ يقدم تحليلا لكل منهما بقوله: " (...)**ليست المادة في الحقيقة إلا أمرا نسبيا، إذ هي الشيء الذي يمكن أن ينقلب فيصير شيئا آخر** (...) **إن الرخام يعد مادة للتمثال و الخشب مادة للمقعد و من الممكن أن يصبح الرخام تمثالا كما يمكن أن يصير شيئا آخر. كذلك الخشب فإنه قد ينقلب مقعد أو مائدة. ولما كانت المادة أمرا نسبيا، بالمعنى السابق، وهذا العنصر هو ما يطلق عليه اسم الصورة**"[1].

لقد أوضح "أرسطو" أن الصورة تمنح للشيء صفة الوجود و تجعله ذاتا متميزة و متباينة عن غيرها. وقد رأى بأن التفرقة بين المادة و الصورة قد تحيلنا إلى الفصل الذي نمارسه بين النفس و الجسد " **فالإنسان لديه جوهر واحد كالتمثال تماما و الجسد مادّته و النفس صورته، وفيه تتّحد المادة و الصورة اتحادا جوهريا. وكما أنه لا يمكن فصل صورة التمثال عن الحجر أو الرخام إلا بتحطيم التمثال نفسه**"[2].

لقد ذكرنا سابقا بأن كتاب النفس "لأرسطوطاليس" ناقش مسائل فلسفية أساسية في تاريخ الفلسفة من بينها مسألة العلاقة بين النفس و الجسد. إذ يقول بهذا الصدد من خلال دراسة النفس جزءا من العلم الطبيعي (الطبيعيات). "(...) **ويبدو أن دراسة النفس تعين على دراسة الحقيقة الكاملة و بخاصة علم الطبيعة لأن النفس على وجه العموم مبدأ الكائن الحي**"[3]. نلاحظ من خلال هذا القول الفلسفي أن النفس هو ما يحدد وجود الإنسان وماهيته، دون فصل أحده .ما عن الآخر إلا في حالة الموت إذ تفن .ى بفناء الجسد، إن ما يميز

1 ينظر: فاروق عبد المعطي، الأعلام من الفلاسفة: أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1، 1992، ص ص 74 – 77.

2 المرجع نفسه، ص 86.

3 أرسطوطاليس، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 2، 2015، ص 32.

النفس أنها قوة م .حركة تحرك الج سد ولا يمكن للعقل أن يتصور انفصال أحده .ما عن الآخر، فلا وجود لأحده.ما بدون الآخر وتبعا لهذا القول فإذا غاب الطرف الأول يغيب الطرف الثاني لا م حالة.

لقد تطرّق "أرسطو" في مؤلّفه الموسوم "النفس"، بأن هناك أنواع عديدة من النفوس، وكل نوع له مهمة معينة و نحيله إلى أمر معين يختلف عن النوع الذي سبقه، إذ يقول: "(...) **بأن توجد جميع قوى النفس في بعض الكائنات، والقوى التي عددناها هي القوة الغاذية و النزوعية و الحسّاسة و المحرّكة و المفكرّة و ليس في النبات إلا القوة الغاذية فقط**"[1].من هنا يمكننا أن نقول بأن "أرسطو" اعتبر النفس ال.مفكرة تخص الكائن الحي (الإنسان) وحده دون غيره من الكائنات ومنه، فهي التي تحركه مادامت قوة مفكرة و تدفعه على أن لا يوجد الفكر بدون البدن، فإذا كان التصور الأرسطي للصورة (الهيول .ي يرمي إلى عدم انفصال و استقلال أحده.ما عن الآخر فإن النفس كذلك بهذا المعنى لا تنفصل عن الجسم، ولعل هذا ما قصده "أرسطو" بقوله "**فالنفس لا تغادر الجسد، فليست النفس إذن، مفارقة للجسم**"[2].

انطلاقا من تحليلاتنا بخصوص أفكار أعلام الفلسفة اليونانية (سقراط – أفلاطون – أرسطو) قد تبين لنا بأن "أفلاطون" صاحب نظرية المثل قد غالى و بالغ في تصوره و كان صارم و متعسّف في الفصل بين النفس و الجسد. لأنه لم يراع.ي أه.مية كل منهما للآخر ولبلوغ المعرفة خصوصا، بحيث أن إلغاء و تهميش الجسد في مقابل النفس و تقديسها و الرفع من قيمتها يشكل لنا إنسان أحادي ينشد الكمال باعتباره أن النفس جوهر لا غنى عنه أزليته تفسّر أولويتها على الجسد.

استنادا إلى تصوراته المتمثلة في أن الجسم مرتبط بعالم الحس لا يستطيع أن يتنصل و ينفك من الأهواء و الشهوات الدنيئة التي تحول دون بلوغه المعرفة لهذا ت.فصله عن النفس و استبداله بها، نفس التصور نجده عند أستاذه شهيد الفلسفة "سقراط"، حيث يعتبر أن مهمة الفيلسوف هي البحث عن العلم و الحكمة، وأن هذا البحث النبيل و المتواصل يستدعي استبعاد النفس للجسد و تحررها باعتباره يكبتها من خلال امتداداته الحسية الوه.مية التي تبعث على الخداع و كذا الزيف.

وصولا إلى "أرسطو" الذي حاول نوعا ما أن يبتعد عن تبني تصور أستاذه "أفلاطون"، فيما يخص مسألة العلاقة بين النفس و الجسد.

1 أرسطوطاليس، كتاب النفس، (المصدر السابق)، ص 92.

2 ينظر: فاروق عبد المعطي، الأعلام من الفلاسفة: أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان، (المرجع السابق)، ص 43.

اعتبر "سقراط" أن ما ي.ميز النفس و الج سد أنهما وحدة متكاملة لا غن .ى لأحده.ما عن الآخر، فلا نستطيع أن نفرط في النفس، كما أننا لا نستطيع أن ن .همل أحده .ما، لكن، هناك أولوية فقط للنفس على الجسد، فهي التي تحركه و تتحكم فيه دون إلغائه أو تـهميشه أو النظر إليه نظرة ت.حقيرية، مادام أن الكائن الحي البشري نفسه هو توليفة بين النفس و الجسد.

فعجبا لم.ن يفصلون بين الهيولي و الصورة دون علم منهم أنهم يشوهون ماهية الكائن الحي، يحكم أن الفصل بين المادة و الصورة ما هو في ن.هاية المطاف إلا فصل بين النفس و الجسم. وهذا ما يعبر عنه "أرسطو" بقوله: "(...) **إن تركيب النفس مع الجسم هو من نوع تركيب المادة بالصورة، ولذلك لا يمكن أبدا اعتبار النفس و الجسم شيئين مستقلين، بل يجب اعتباره.ما وجهين لكائن واحد**"[1].

فهناك علاقة بين النفس و الجسد بصفة دقيقة، بـحيث أن " **النفس جوهر مفكر تختص بانفعالات و آثار دون غيرها**"[2].

إن مسألة الجسد في الفلسفة اليونانية لم تلق اهتماما ملحوظا و إنما كرست عليها الاحتقار و التهميش للجانب الآخر من الكائن البشري المتمثل ف.ي الجسد. فنحن لن نكتف باستنطاق المعلم اليونان .ي بخصوص المسألة المذكورة سابقا، وإنما سيذهب بنا الحديث إلى استنطاق الفكر الفلسفي الحديث لنرصد نظرته الفلسفية و ما إن كانت النظرة إلى الجسد قد تغيرت أو أصبحت أكثر رقيا.

1 ينظر: مجدي كامل، أرسطو المعلم الأول، دار الكتاب العربي، دمشق – القاهرة، ط 1، 2011، ص 101.

2 ينظر: ماجد فخري، أرسطو: المعلم الأول، دار الأهلية، بيروت – لبنان، ط 1، 1988، ص 64.

المبحث الثاني: الجسد في عصر الحداثة (المُحدِثون):

لقد تطور التصور بخصوص علاقة النفس بالجسد من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الحديثة. فقد سعت هذه الأخيرة إلى الإجابة عن التساؤل المتمثل في: كيف تتصور الثنائية بين الروح و الجسد؟ أو بعبارة أخرى، كيف نظر الفلاسفة المحدَثون إلى العلاقة بين النفس/الجسد؟

إن تعدد المذاهب و النزعات الفلسفية الموجود في الفلسفة الحديثة قدمت إجابات لهذه المسألة الفلسفية، فلقد حاول الفلاسفة المحدثين من خلال مؤلفاتهم الفلسفية أن يعالجوا هذه المسألة ويحسموا فيها من خلال الاستناد إلى مذاهبهم الفلسفية.

1 -ديكارت وثنائية النفس و الجسد:

عبر أب الحداثة "روني ديكارت R. Descarte" عن الثنائية من خلال المذهب العقلاني (Rationnel) في فلسفة العقل وفي الديكارتية على وجه الخصوص، لم يكن العقل والجسد متلائمين أبدا وليسا وجهين لعملة واحدة. فقد تطورت التصورات حول الثنائية فبين من يراه سجبا للنفس يحول دون بلوغها الحرية المطلوبة. ومع الفلسفة الحديثة انتقل التصور إلى اعتبار الجسد مجرد آلة وأصبحت النظرة إليه آلية لا غيره، فلكنا يعرف أن المؤلف الديكارتي الموسوم "تأملات ميتافيزيقية"، يحمل عنوانا يتضمن ضرورة التميز بين نفس الإنسان وجسمه. وفيها يظهر موقفه الذي يقر بالثنائية، إن هذا المبحث يوضح بان نفس الإنسان مستقلة عن جسده، وفكره مستقل عن الجسد كذلك ، وما الجسد إلا تابع لهذه النفس، وهذا ما يبرره "ديكارت" في كتاباته الفلسفية.

إن الإنسان تبعا لهذا التصور هو مركب من عنصرين منفصلين تمام الانفصال، العقل وماهيته التفكير و الجسم وماهيته الامتداد باعتباره شيء مادي، وهذا ما يفسر انفصال واستقلال النفس عن الجسد.

وهذا ما يعبر عنه "ديكارت" بقوله: "...**أن النفس جوهر مفكر متمايز أتم التمايز عن الجسم** (...) **والجسم بدوره متمايز عن النفس، ولا يحتوي في جوهره إلا ما يمكن أن يكون بذاته موضوع فكرة واضحة ومتميزة بمعزل عن كل فكرة أخرى، فخاصيتها أنها مفكرة**" [1]. من هنا نستشف الاختلاف القائم بين النفس و الجسم، باعتبار الأولى جوهر متمايز عن الثانية، وأن خاصية التفكير تخص النفس دون الجسد.

[1] نقلا عن: إميل برهييه، تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطبيعة، ط 3، (الجزء الرابع)، 2004، ص 104.

انتهى "ديكارت" إلى وجود علاقة علية بين نفس الإنسان و جسمه، بحيث أنها توحي بأنها "مبنية على التأثير و التأثير المتبادل بينهما عند الاشتغال. فالإحساس بالجوع يؤدي إلى تقلصات المعدة، والإسراف في الشراب قد يصاحبه الهذيان، وأن هذا التفاعل يتم عبر وسيط متمثل في الغدة الصنوبرية (la glande péniale)، التي تقوم في الدماغ على استقبال الإشارات من سائر أعضاء الجسد وعضلاته وأعصابه، أو ما اصطلح عليه بالأرواح الحيوانية"[1]. قد صرح ديكارت "أنه لا وجود لعلاقة بين نفس الإنسان عن جسمه، انطلاقا من ماهية التمايز و الاختلاف القائمة بينهما، وأن الروح تتصل بالجسد من خلال الوسيط المتمثل في الغدة الصنوبرية، ومن خلال هذه الأخيرة ينتج التأثر المتبادل بين العنصرين النفس و الجسد، ويبقى الكيان اللامادي المتمثل في الروح يؤثر في الكيان المادي المتمثل في الجسد. وأن الحسم موضوع في مرتبة أقل من النفس.

لقد عالج "ديكارت" بإسهاب مسألة الثنائيات في مؤلفه الموسوم: "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى" (1641). ويوضح هذا التمايز بين النفس و الجسم بأسلوب نثري عميق، إذ يقول: "...**حسبت أولا، أن لي وجها ويدين وذراعين، وكل ذلك الجهاز المؤلف من لحم وعظم على نحو ما يبدو في جسم الإنسان، وهو الذي كنت أدل عليه باسم البدن. حسبت أيضا أنني أتغذى و أمشي و أحس وأفكر نسبا لنفسي جميع هذه الأفعال، وسواء بحثت مطولا في ماهية النفس أو لم أبحث، فقد طنت أتصورها شيئا نادرا ولطيفا جدا، كشعلة أو نسيم رقيق للغاية. أما الجسم فما شككت يوما في طبيعته، بل كنت أظن أنني أعرفه معرفة متميزة (...)، فهو كل ما يمكن أن يحده شكل**"[2].

إن الفصل الذي تكرسه الفلسفة الديكارتية بين النفس و الجسم، ما هو إلا تجسيد لمنطق الثنائية التي تحدد خصوصية النفس في مقابل الجسد، وهذا ما يوضحه بقوله: "... **النفس هي الجزء المتميز عن الجسم، والذي قلت عنه آنفا أن طبيعته لا تتمثل إلا في التفكير**"[3].

يصرح صاحب كتاب "التأملات"، بأنه لا وحدة بين الجسم والنفس، فكلاهما مستقل عن الآخر. والنفس جوهر مفكر يخص الكائن البشري، ثم أن سمة التفكير لها ارتباط بالنفس لا بالجسم.

---

[1] ينظر: هشام العلوي، الجسد بين الشرق و الغرب: نماذج وتصورات، منشورات الزمن، الرباط، (د.ط)، 2003، ص 55 – 56.

[2] رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى: تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز عن جسمه، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط 4، 1988، ص 72.

[3] رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة: عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ط 1: 2008، ص 274.

يضرب لنا "ديكارت" مثال الشمعة للتدليل على أن ماهية الجسم تختلف كلية عن ماهية النفس، وهي الامتداد إذ يبين رأيه في موضع آخر فيقول: "...**لنأخذ هذه القطعة من السمع، لكن، بينما أنا أتكلم، إذا بها توضح قرب النار، فيتطاير ما بقي من طعمها، وتتلاشى رائحتها، ويتغير لونها، ويذهب شكلها ويزيد حجمها، إذ تصير من السوائل و تسخن حتى يكاد لمسها يصعب، فلا ينبعث منها صوت مهما تنقر عليها، أتزال الشمعة هي ذاتها بعد هذا التغيير؟ الحق إنها باقية** (...)"[1].

ثم أن في التأمل السادس المعنون: في وجود الأشياء المادية وحقيقة الفارق بين نفس الإنسان وجسمه، فيعبر "فيلسوف العقل" عن مدى صرامة الرأي القائل بالفصل بين النفس البشرية والجسم التي لا يمكنها أن تكون جوهر مفكر.

لم تستطع الفلسفة الحديثة مع "رينيه ديكارت" ولم يكن بمقدورها أن تفصل وتحسم في مسألة "قيمة الجسد وعلاقته بالنفس ومقارنته بها.

واصلت الفلسفة الحديثة حوارها حول التعاطي مع مسألة الجسم، فسنجد "سبينوزا" الذي تخرج من عباءة العقلانية فهو بخصوص هذه المسألة. لقد عبرت مؤلفاته وكتبه الفلسفية عن مواقفه فيما يخص كل من النفس و الجسد.

يرى "ديكارت" بأن الإنسان يتألف من جوهرين، لكن ما طبيعتهما؟ الجواب هو أن كلاهما مختلف عن الآخر، لكن، يشير إلى أن مع وجود حقيقة هذا الفصل إلا أنه لا ننكر ارتباط أحدهما بالآخر، أعني النفس بالجسد. ويشير إلى أنه يمكن للجسد أن يؤثر على الروح، فالرغبات كالرغبة في الأكل و الشرب مثلا: هي نتيجة تأثير الجسد على الروح، إذ يقول: "**بحيث لو جرح جسمي فلست أقتصر على إدراك الجرح بالعقل، بل أنبه إليه الألم. فالألم والجوع والعطش وسائر الانفعالات لا تنال النفس بما هي كذلك، وإنما هي ناشئة من اتحاد النفس الجسم**"[2].

إذا أردنا توضيح هذا الفهم الديكارتي للصلة بين النفس والجسد، فإنه حسب هذا الفيلسوف العقلاني هناك استقلالية بين النفس والجسم، لكن يبقى الجسم يؤثر في النفس من خلال الغدة الصنوبرية، بمعنى ما يفسر حقيقة اتحاد النفس بالجسد هو هذه الغدة التي تحيلنا إلى وجود صلة بينهما، حتى لو كان مستوى الجسد أقل من

[1] رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز عن جسمه، (المصدر السابق)، ص 77.

[2] ينظر: عبد القادر تومي، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث: مدعمة بنصوص مختارة، كنوز الحكمة، الجزائر، ط 1، 2011، ص 76.

النفس نوعا ما حسب تصريح "ديكارت". ويمكن توضيح هذه الفكرة من خلال القول التالي: **"أن الفصل بين النفس و الجسد يجعل لكل منهما صفات تختلف عن الآخر باعتبارهما جوهرين متميزين، لكن معرفة النفس أيسر مثالا وأكثر وضوحا من معرفة الجسد، فلولا وجود الجسد لكانت معرفتنا بالنفس أكثر جلاء وتميزا ووضوحا"** [1]. وكأن وجود الجسد وحضوره يعيق معرفتنا الواضحة والمتميزة للنفس. فبالرغم من فصله بين هذين الجزأين المكونين للكائن البشري، إلا أنه يؤكد على وجود صلة بينهما.

2 –"سبينوزا" ومسألة الجسد:

لقد تغير التصور و النظرة حول الجسد شيئا فشيئا، خصوصا في مرحلة العصر الحديث وفي الفلسفة الحديثة على وجه الدقة. فبعدما اعتبر "ديكارت" أن النفس رغم انفصالها عن الجسد ومكانتها وطبيعتها المختلفة مقارنة بالجسد، إلا أنهما يتصلان بطريقة آلية، سيختلف الأمر نوعا ما عند فيلسوف "سبينوزا Spinoza" الذي سيعلي من قيمة الجسد في مقابل النفس، ويعتبر أن ما يجب أن يستوقفنا معرفيا و فلسفيا وفكريا هو الجسد و ليس النفس، وحجته في ذلك طبيعة الجسد الغامضة التي تستدعي اهتماما بالالتفات إلى دراسته أيما دراسة.

ثم أن: **"تصور الطبيعة البشرية وخاصياتها يكمن في أن الإنسان مركب من جسم و من نفس، أي من حال حاضر للامتداد، ومن حال حاضر للفكر يتمثل في فكرة هذا الجسم"**[2].

وهذا ما نستطيع أن نفهم به توليفة بين النفس والجسم، وأن جوهر النفس هو الفكر وجوهر الجسم هو الامتداد. فطبيعة النفس تبعا لهذا الموقف هي مغايرة لطبيعة الجسم.

يعتبر المفكر المتخرج من المدرسة ومن عباءة الديكارتية بأن الجسم يحمل من الخصوصية ما يجعله مميزا عن النفس وعن جوهرها، إذ يعرف الجسم في مؤلفه الموسوم "الأخلاق" (الإيتيقا): **"أعني بالجسم ذلك الحال (modum) الذي يعبر، على نحو معين ومحدد، عن ماهية الله، من جهة اعتبارها شيئا ممتدا"**[3].

"فاسبينوزا" هذا المفكر العقلاني (Rationnel) قد ربط الإنسان بجوهرين: الروح والجسد، إذ يرى بأن: **"... علاقة الإنسان مع الجوهر، أي مع الله هي الأساس، والفرق قائم بين الإنسان والروح الإلهية بسبب الجسد الذي هو رغبة"**[1].

---

[1] ينظر: راوية عبد المنعم عباس، الفكر الواضح المتميز: ديكارت، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية – مصر، (د.ط)، 2014، ص 375.

[2] نقلا عن: إميل برهييه، تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر، ترجمة: جورج طرانيشي، دار الطبيعة، بيروت – لبنان، ط 3، 2004، الجزء الرابع، ص 209.

[3] باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ط 1، 2009، ص 85.

فـ "اسبينوزا"عكس "ديكارت"، فقد اهتم بالجسد على حساب النفس و اعتبره سر ينبغي الاهتمام به، وبمضامينه والكشف عنه. فالمدهش حسبه هو الجسد وليس النفس، فهو لم يحاول أن يجعل من طرف تابع للآخر بمعنى لم يحاول جعل الجسم تابعا للنفس، وإنما أراد تبيان بطريقة لطيفة وسلسة أهمية الجسد وقدرته على فهم الإنسان أكثر.

يوضح الفيلسوف بأن للانفعالات دور فعال في الرفع من قدرة الجسد على حساب النفس، يعرفها "سينوزا" بأنها: **"تراث الجسم التي بها يزداد قوة أو تنقص، وكذلك أفكار هذه التأثرات. فكلما خضعت النفس لبعض الانفعالات، فإن الجسم يكون متأثرا هو الآخر بانفعال يزيد في قدرته على الفعل أو ينقص"**[2].

ويهتم صاحب كتاب "الأخلاق" بأنواع من الانفعالات، نذكر من بينها:

أ – الحزن: "إذا شعرنا نحو شيء بالشفقة، لن تستطيع أن تكرهه بسبب ما ولده فينا بؤسه من الحزن"[3].

فأداء النفس عند "اسبينوزا" يرفع الجسد للقيام بنفس الأداءات والتأثيرات، فتأثير النفس ليس منفصلا البتة عن تأثير الجسد، وإنما فاعليته تكون أكثر إذا ما قارناها بالنفس، وهذا ما يدفع الإنسان إلى الرقي و التقدم و التحكم في جسده و تطويره والوصول بذاته إلى أعلى المراتب.

نجد عند هذا الفيلسوف تراتبية و ثنائية بين عالم الأفكار أو نظام الأفكار ونظام الأشياء، وأن النفس فكرة موضوعها الجسد، فهي تتضمنه وتحتويه، وفي ضوء هذا الفهم والتحليل بخصوص الفكرة و الموضوع، فإن الأولى تئتلف الجسم. فهو يحرص على أن يجعل الجيم موضوعا للفكرة. فقد انتبه "سبينوزا" على أن الذهن البشري كانت له الحظوة بالاهتمام عند الفلاسفة، لكن الأمر يختلف كل الاختلاف إذا ما جرنا الحديث إلى التطرق إلى الجسم لأنه كان مهمشا ومحتقرا. إذ يعبر عن هذه الفكرة يقوله: **"...إن أحدا لم يوضح الآن حدود قوى الجسم، أي أن التجربة لم تكشف لأحد بعد عما يستطيع الجسم أداءه بقوانين الطبيعة وحدها"**[4].

هذا ما يحيلنا إلى الحديث عن قيمة الجسد وقدرته العجيبة في مقابل الذهن الذي تشكلت ضمنه الفكرة.

---

[1] ينظر: جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، دار الكتاب المتحدة، بيروت – لبنان، ط 2، 2013، ص 148.

[2] اسبينوزا، علم الأخلاق، (المصدر نفسه)، ص 148.

[3] (المصدر نفسه)، ص 212.

[4] فؤاد زكريا، سبينوزا، دار التنوير، بيروت – لبنان، (د.ط)، 2008، ص 81.

يوضح بأن سر الإنسان في جسمه وليس في نفسه، ويعتبره مكون من جانب روحي وجانب جسمي، ولا نتصور وجوده بجانب دون الآخر لان هذه النظرة حسبه تحمل الغلو و التطرف وإنما ما يقصده هو أن **"يستبعد القضية القائلة بأن النفس متميزة ومستقلة عن الجسم، ويضع بدلا منها قضيته القائلة أن كل ما هو نفسي هو جسدي في نفس الوقت"** [1]. ومنه يؤكد "سبينوزا" على علو الجسد على النفس ولا يتصور إنسان بطرف واحد لابد من اتحاد النفس والجسد.

"فموضوع الفكرة بحسب المنظور الاسبينوزيسي يتضمن الروح الإنسانية و الجسد معا [2]". هذا ما عمل فيلسوفنا على تأكيده و توظيف حججه الفلسفية على تأكيده وتأييده انطلاقا من موقفه حينما تخص اتحاد النفس بالجسد.

وانطلاقا من هذا التحليل، نستنتج بأن قيمة الجسد مفقودة مقارنة بالنفس، فقد حاول "سبينوزا" في تصوراته الفلسفية من إعادة الاعتبار للجسد و توجيه الأنظار إليه بعدما تناسته الفلسفة أهمله الفلاسفة. إعادة النظر باختصار إلى الحلقة المفقودة و المنسية المتمثلة في "الجسد".

فمنطق الدراسة الاسبينوزية للنفس تحيلنا إذن إلى الاختلاف في الأجسام: **"بقدر ما يكون الجسم، مقارنة بالأجسام الأخرى، مستعدا للفعل، ولتلقي الفعل بطرق مختلفة دفعة واحدة، بقدر ما تكون نفس هذا الجسد مستعدة مقارنة بالنفوس الأخرى، لإدراك أشياء كثيرة دفعة واحدة"** [3]. لابد أن لا نفهم من هذا القول بأن "سبينوزا" يحاول أن يجعل من النفس تابعة للجسد أو العكس وإنما يوضح أنه مثلما للنفس انفعالات وتأثيرات فللجسد كذلك تأثيرات وانفعالات، وهذا ما تناسته التصورات الفلسفية السابقة بهذا الخصوص.

ب/ دافيد هيوم:

يعتبر "دافيد هيوم David HUME" من بين الفلاسفة التجريبيين، فهو صاحب الكتاب الأساسي الموسوم بـ: "استقصاء حول فهم العقل البشري". حيث يعترف "هيوم" في مؤلفه المذكور أعلاه، إذ يرى بأن: **"معارفنا تأتينا أولا من هذه الانطباعات المباشرة التي تتكون لدينا حين نرى أو نسمع أو نشم الأغراض (...) يرد بأن الأفكار ليست في الواقع سوى الانطباعات عينها. وهذه الانطباعات الهادئة هي ما يسميه**

[1] ينظر: زيد عباس كريم، اسبينوزا: الفلسفة الأخلاقية، دار التنوير، بيروت – لبنان، (د.ط)، 2008، ص**206.**

[2] SPINOZA, l'éthique, traduction : Roland Caillois, Paris, Gallimard, 1954, p 129.

[3] بيار فرانسوا مورو، اسبينوزا و الاسبينوزية، ترجمة: جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة، بيروت – لبنان، ط 1، 2008، ص 91.

الأفكار"[1]. يشير قول "هيوم" إلى أن الانطباعات هي الأكثر ما يستمد من الحواس، وأن ما نسميه الانطباعات الحسية ما هي إلا أفكار لا غير.

حيث أن الواقع هو المصدر الذي نستمد منه ونستقي الانطباعات المرتبطة بطبيعته وأقصد بذلك المستمدة من الواقع بواسطة وبمساعدة الحواس على سبيل ذلك الشم و السمع مثلا. والأفكار (الانطباعات المستمدة من الواقع هي الأفكار عينها التي يبني عليها الفيلسوف التجريبي فلسفته و موقفه بخصوص مسألة الجسد.

يميز "هيوم"في فلسفته ويقسم الإدراكات إلى نوعين وهما: الانطباعات و الأفكار، بحيث: " **يميز بين الموضوعات التي تدخل في العقل على أساس تمييزه بين الإحساس والخبرة من جهة و التفكير والاستدلال من جهة أخرى. ذلك لأنه كي يتمكن العقل من التفكير و الاستدلال فيجب أن يكون حاصلا في البداية على (الانطباعات و الأفكار) من نوع واحد، إنهما معا إدراكات"** [2]. فمن خلال هذا القول الفلسفي يتضح لنا بأن "هيوم" يعتبر بأن ما تنتجه الخبرة من انطباعات، يستغله التفكير الذي موضعه في العقل من أجل التحليل و الاستدلال، لأن العقل لا يستطيع أن يشتغل بدون الحصول على الانطباعات والأفكار و استثمرها استثمارا وظيفيا يخدم العقل من جهة و الخبرة من جهة أخرى.

إن نظرية المعرفة عند "دافيد هيوم" تقدم لنا رؤيته الفلسفية حول مسألة الجسد، بحيث يرى أن للإنسان إدراكات، وتختلف الواحدة منها عن الأخرى، إذ يعبر عن هذا الاختلاف بقوله: "...**بإمكاننا إذن أن نقسم إدراكات الذهن جميعها إلى صنفين أو نوعين يتميزان باختلاف درجة القوة والحيوية، فالتي من نوع أقل قوة وأقل حيوية تسمى في العادة أفكارا، أما التي من النوع الآخر، فتفتقر إلى اسم فلتأخذ بحريتنا قليلا ولنسمها انطباعات"**[3]. من خلال هذا القول "الهيومي"، نستنتج بان الإدراكات تصنف إلى نوعين: النوع الأول المتمثل في الأفكار، تتسم بالقوة والفاعلية و الحيوية. والنوع الثاني المتمثل في الانطباعات. ففي التركيبة البشرية يختلف انطلاقا من تصوره للأفكار و الانطباعات علاقة الذهن (الفكر) بالجسم، حيث يعتبر "هيوم" بأن: "(...) **الجسم ينحصر في كوكب واحد يجرجر نفسه فوقه بعناء وصعوبة، يمكن للفكر أن يحملنا في لحظة إلى أبعد الأماكن في العالم، بل إلى أبعد من العالم، إلى الخواء اللامحدود. فليس هناك شيء فوق قدرة**

[1] جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، دار الكتاب المتحدة، بيروت – لبنان، ط 2، 2013، ص 168.

[2] عبد القادر تومي، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث: مدعمة بنصوص مختارة، كنوز الحكمة، الجزائر، ط 1، 2011، ص 186.

[3] ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت – لبنان، ط 1، 2008، ص 38.

الفكرسوى ما ينطوي على تناقض مطلق" [1]. ويعني "هيوم" بهذا القول بأن الفكر يحتوي على قدرة أكبر ويفوق بكثير قدرة الجسم، وأنه لا وجود لشيء يفوق قدره الفكر أو يستطيع احتواءه على الإطلاق.

فنظرة "هيوم" الفلسفية تتمثل في أن العقل يتكون من مجموعة من الإدراكات الحسية حين نسمع ونرى ونلمس و نحب ونكره ونرغب ونريد... إلخ. وهذا ما يفسر اختلاف و تمايز العقل عن الجسم على الرغم من ارتباط هذه الإدراكات باختلاف نوعيها عن الجسم.

انطلاقا من هذا التحليل يتبين لنا بأن "هيوم" لا يركز كثيرا على استهجان الجسم وإهماله وتجاهله مقارنة بالفكر (الذهن)، وإنما يعزو المسألة إلى أن هناك إدراكات يقوم عليها الفهم البشري، وهذه الأخيرة بدورها تنقسم إلى نوعين، هما: الأفكار و الانطباعات، فرغم اختلاف هذين الصنفين إلا أنهما يربطان لنا الفكر (الذهن) بالجسم انطلاقا من فكرة أساسية، وهي أن أحد الصنفين يرتبط بما هو حسي كالشم و اللمس و الشم و غيرها من الإحساسات المستمدة من الواقع الحسي.

لقد تطورت مسألة الحديث عن العلاقة بين النفس و الجسد في الفلسفة الحديثة، فبداية من "ديكارت" الأنموذج الأول الذي تحدثنا عنه في بداية التحليل إلى آخر نموذج "هيوم"، سنجد إلى أن قيمة الجسد ومكانته في هذه الفلسفات مقارنة بالنفس التي تعالت مكانتها على حساب الجسد، وهمش هذا الأخير في كل محطة من محطات التفلسف، باعتبار أن هناك من لم يعتبره مسألة جادة تستحق أن يفكر فيها ويناقش بخصوصها، وكذلك اعتبر هذا الجسد رغم أنه يلازم النفس باعتبار الكائن الإنساني مكون من تلازمية النفس والجسد. إذ اعتبروه موضوعا لا يستقر الفيلسوف حتى يكرس أفكاره وروحه الفلسفية خدمة للحديث عنه ومع العلم أن الحديث سيستمر عنه في الفلسفة المعاصرة بحضور نماذج.

[1] المصدر نفسه، ص 39.

المبحث الثالث: الجسد في الفلسفة الغربية المعاصرة:

تغيرت مسألة الاهتمام بالجسد في الفلسفة الغربية المعاصرة مقارنة بسابقتها: الفلسفة الحديثة.

وتوسع مفهوم النظرة إلى "الجسد" وتم تناوله بأسلوب مختلف وبرؤية فلسفية أكثر انفتاحا وعمقا بصفة قوية في رد الاعتبار لهذه المسألة بعدما أحيطت بالإهمال والتجاهل والاحتقار المتواصل.

سيكون للجسد حظوة عظيمة ومكانا للتفلسف له تأثير إيجابي من قبل الفلاسفة الغربيين المعاصرين بحسب نظرة كل واحد منهم وانطلاقا من توجهه وأفكاره الفلسفية.

1 -تفكر الجسد عند فريديريك نيتشه:

يعد "نيتشه" فيلسوف وطبيب الحضارة أولى العناية والاهتمام للجسد وخص فلسفته بهذه المسألة التي لم تلق اهتماما واسعا وحضورا بارزا في الفكر الفلسفي التقليدي مقارنتها بالنفس. أعطى "نيتشه" الاهتمام للرغبات والأهواء والغرائز المتعلقة بالجسد، ولم يفكر بأن هذه الأهواء والانفعالات قد تسبب انحطاطا للجسد، وإنما اعتبرها على العكس من ذلك قوة تحفيزية للجسد وقوة محفزة ودافعة للحياة والتفاؤل.

بحيث أنه لم يفضل النفس عن الجسد، بل وجه اهتمامه إلى الجسد فقط باعتباره موطن الغريزة التي بدورها تحدد حقيقة الإنسان وماهيته على العموم، بل أن عالم الغريزة والأهواء هو ما يعتبر عنوان الإنسان وحقيقته.

اهتم "نيتشه" في مؤلفاته الفلسفية "بالجسد"، بحيث أن الجزء الذي يحدد حقيقة الإنسان هو الجسد وليست النفس.

فالجسد حسب فيلسوف الحضارة هو **"عنوان انخراطنا في الحياة بكل مظاهرها وتجلياتها"** [1]. ومن هنا فقد اعتبر الجسد يمثل الذات الإنسانية بكل أبعادها وما تحمله من معاني ورمزية.

يشير "نيتشه" إلى أن الجسد هو موطن الحقائق وليس عنصر آخر، ووظيفته تسمو عن أية وظيفة عنصر آخر، بحيث يعتبر أن **"الجسد عقل عظيم، ومظاهر متعددة لمعنى واحد، إن هو إلا ميدان حرب وسلام، فهو القطيع وهو الراعي"** [2]. فهذا القول الفلسفي يعبر بوضوح عن عظمة الجسد كعنصر لا غنى عنه ويوجه الإنسان.

[1] ينظر: هشام العلوي، الجسد بين الشرق و الغرب، منشورات الزمن، الرباط، (د.ط)، 2003، ص 47.

[2] المرجع السابق، ص 60.

لقد كشف الفيلسوف الألماني عن الدور الكبير الذي يمثله الجسد وسماه **"الذهن الكبير"** [1] انطلاقا من تحقيره للتصور التقليدي للجسد، بحيث أنه قد قلب التصور بخصوصه وجعله موضوعا ينخرط في الحياة الإنسانية، ويشكل الذات الإنسانية على وجه الدقة و التحديد.

تحدث طبيب الحضارة في مؤلفه الموسوم: "جينيالوجيا الأخلاق"، بان الالتفات إلى الجسد أمر لابد منه لأنه هو **"يبعث على الحياة والرفاهية والمدح الكبير والفرحة العارمة"** [2]. إذ مع هذا الفيلسوف المتمرد على التفكير التقليدي تم رد الاعتبار للجسد باعتباره المحرك الأساسي للذات الإنسانية، ولم يعتبره خطأ وغلطة وإنما هو بالنسبة إليه خطوة نبيلة للإقبال عن الحياة.

يشير صاحب كتاب "العلم المدح" (le gai savoir) بأن للجسد قيمة لا تضاهيها قيمة أخرى، فيشير إلى الجسد حتى لو كان هذا الجسد مريضا إلا أنه يقوم بوظيفته أكمل وجه وتفي بالغرض المطلوب، فيقول: **"هذا الجسد حتى في مرضه، في حاجاته اللاواعية يعمل على تحريك وجلب الروح نحو ضوء الشمس، الهدوء، الصبر والتحمل..."** [3]. فهذا ما يعبر عن أهمية الجسد في مقابل الروح التي لا تعدو على أن تكون تابعة وذات دور ثانوي فقط مقارنة بالجسد. ففلسفة "نيتشه" الاستشرافية تنفتح على الجسد وتهتم به أيما اهتمام إذا ما قارناها بأفكار وبفلسفات سابقة عليها.

لم ير "نيتشه" في الروح أنها سامية عن الجسد، بل إن الجسد هو فعالية قوية ومتحركة مبدعة، يحتوي على قدرات عالية لا تمتلكها الروح، بحيث أن نظرته أعادت الاعتبار للجسد وتجاوزت الرؤية التقليدية له التي حالت دون أن يكون الجسد على صفته وطبيعته الحقيقية. إن عبقرية "نيتشه" تكمن في تأويله للجسد، بحيث عرض في مؤلفاته الفلسفية احتقاره للجسد واحتقر محتقري الجسد. لقد اعتبر موضوع الجسد الخيط الهادي في أعمال المتكررة لصاحب مقولة "إرادة القوة la volonté de puissance".

عارض الموقف التقليدي الفلسفي بخصوص الجسد و التقليد العلمي الذي حال دون أن يكون الجسد عنصرا منخرطا في الواقع المعيش ومتمرسا فيه ومقبلا على الحياة بامتياز. وبالتالي، فتاريخ الفلسفة قد أدان واحتقر الجسد، لكن مع قدوم فيلسوف الحضارة سيتم تأليهه. ومنه فقد أكد على أن الجسد هو رمز لإرادة القوة وستعرض في ثنايا هذا التحليل لحقيقة ولطبيعة العلاقة بين إرادة القوة و الجسد.

---

[1] ينظر: جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، منشورات الإختلاف، بيروت – لبنان، ط1، 2009، ص 104.

[2] فريديريك نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب، (د. ط)، 2006، ص 33.

[3] Friedrick NIETZSCHE, Paris, Gallimard, 1982, P 23.

لقد عرّج "نيتشه" في مستهل كتابه المعنون "هكذا تكلم زرادشت" عن موضوع الجسد وبين أهميته في مقابل العقل، واعتبر أن الروح قد أنهكت الجسد واحتقرته وغيبت دوره، وكذا حضوره، واعتبرته لا يرق إلى أي مستوى. ويخاطب الفيلسوف الألماني المستهزؤون بالجسد والمحتقرين له، فيقول: "...**إن واجبهم ألا يغيروا طرائق تعليمهم، ولكن عليهم أيضا أن يودعوا أجسادهم، فيستولي على ألسنتهم الخرس، يقول الطفل أن جسد وروح، فلماذا لا يتكلم هؤلاء الناس كالأطفال؟ أما الإنسان الذي انتبه وأدرك ذاته فيقول: غنني بأسري جسد لا غير، وما الروح إلا كلمة أطلقت لتعيين جزء من هذا الجسد**"[1].

يوضح من خلال قوله هذا بخصوص الجسد أن الإنسان ككل والذات الإنسانية إنما تتشكل من جسد فقط ولا مكان أو حضور للجسد فيها. وكأن تركيبة الإنسان من الجسد فقط ويخلو تماما من حضور العقل، لأن ما يسبب تدهور هذه "الأنا" عند "نيتشه" وما يحطمها هو الروح ولا شيء غير هذا. يؤكد على ضرورة تطليق أنصار الوعي لفكرة أن الروح هي سيدة الموقف محتقرة ومهمشة الجسد، وأن المتمرس الإنسان الحقيقي وعيشه في الحياة يكون بجسده هو فقط وليس بالعقل كما يعتقد أصحاب ضيقي الأفق على حد تعبير "نيتشه".

لقد ربط "نيتشه" طبيب الحضارة الجسد بإرادة القوة، حيث اعتبرها كمبدأ لتجسيد إرادة تأكيد الحياة في "**مقابل إنكار الحياة**"[2].

اعتبر صاحب مؤلف "العلم المرح le gai savoir" بأن الفلسفة ما هي في حقيقة الأمر إلا تأويل للجسد ليس إلا ولا تعدو أكثر من ذلك. لا بل مهمتها تأويل هذا الجوهر المفكر لا غير، بحيث أن إرادة القوة هي بالأساس لم تحتقر الجسد ولم تعمل على إدانته، وإنما جسدته ووصفت حالة الإنسان المتفوق. باعتبارها لها ارتباط جوهري بمفهوم الجسد.

نخلص إلى ان الجسد في نظر "نيتشه" هو أفضل قائد، لأنه فيه تتجسد إرادة القوة، وهو بالأساس رمز لها.

يخاطب "نيتشه" المستهزئين بالجسد، بأنهم جاهلين، وجهلهم لا يتمثل في نقص قدرتهم المعرفية والفكرية، وإنما الجهل عندهم يتمثل في عدم معرفتهم للجسد حق المعرفة، وإحاطتهم به قدر الإمكان باعتباره هو الذي يقود الإنسان المتفوق وهو عنصر يحرك العقل العظيم كذلك، وأن هذه الـ "أنا" لا تتشكل ولا تعتلي غرورا من خلال عنصر الروح، بل من أجل الجسد الذي هو يشكل هذه الشخصية أو الذات الإنسانية. لا بل أن هذا

[1] فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، دار الأهلية، عمان – الأردن، ط 1، 2009، ص 53.

[2] ينظر: جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ط 1، 2008، ص 441.

الجسد لا يكتنفه ولا يعتريه الغرور وإنما هو هذا الـ "أنا" عينها. ثم أن هذا الجسد في الحقيقة هو الذي يحرك العقل ويقوده وليس العكس كما يعتقد المستهزئون بالجسد والمتنكرين لأهميته وقيمته على حد سواء.

2 -تفكر الجسد عند موريس ميرلوبونتي:

لقد اهتمت فلسفة "ميرلوبونتي" بالجسد اهتماما يختلف عن الفلسفات السابقة التي ركزت اهتماما على الوعي والعقل على حساب الجسد الذي نظرت إليه نظرة تهميش واحتقار. لم يشهد الجسد حضورا فقط في الفلسفة "الميرلوبونتية" وإنما عرف فيها تحولات عديدة، وفاق اهتمام هذا الفيلسوف بموضوع الجسد، وهذا ما تشهده فلسفته.

لقد ظل "ميرلوبونتي" يهتم بالجسد و يجلل محتواه ومضامينه في فلسفته. بحيث حاول تعريفه وشرحه وبيان علاقته بالعالم الخارجي وبالإنسان على وجه الدقة، ثم بيان وظائفه ومهامه التي لا تبتعد على أن تكون ذات علاقة بماهيته وحقيقته.

لقد أسند للجسم دورا مهما للانفلات من التصور الكلاسيكي والتقليدي بخصوصه، إذ يقول: "روجي غارودي": "...**فهو يحول مفهوم الجسد تحويلا عميقا وبطرائق تشبه طرائق الكيمياء السحرية. فهو يتحول من جسم إلى جسد، ومن جسد إلى عنصر، ومن عنصر إلى مركبة العالم، ومن مركبة العالم إلى محور العالم، ومن محور العالم إلى قلب الوجود**"[1].

يعبر "روجي غارودي" عن اهتمام "ميرلوبونتي" بالجسد وكيف يواكب تطوراته وتحولاته العميقة وكيف يتحول من عنصر إلى عنصر آخر أكثر تعقيدا أو أكثر ارتباطا بالعالم الخارجي.

يرى المفكر "جمال مفرج" بأن "ميرلوبونتي" قد عالج مشكلة (الذهن – البدن) أو "الوعي – الجسد"**"من خلال أسلوب فريد، لا من خلال الذهن وحده باعتباره يتمثل الماهيات و المعاني ولا من خلال البدن باعتباره يدرك المحسوس، وإنما من خلال تجمع بينهما، أي من خلال النظر إلى الجسد نفسه كوعي، فنحن عندما نفهم أن الجسد هو نفسه وعي، أو نفهم الوعي بوصفه متجسدا في صورة الجسد، فإن الوعي في هذه الحالة لن يصبح قاصدا لموضوعات مغايرة له"**[2].

[1] ينظر: عبد الفتاح الديدي، القضايا المعاصرة في الفلسفة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط)، 1967، ص 258.

[2] ينظر: جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، المرجع نفسه، ص 93.

وهذا ما يوضح لنا بأن صاحب كتاب "فينومينولوجيا الإدراك La phénoménologie de « perception" لم يسع إلى تحليل الذهن فقط أو الجسد فقط، إنما عمل على أن يبين تجسد الوعي على فهم أن الجسد يعدو أن يكون هو نفسه وعي. وبالتالي فقد أظهر تجليات الجسد وتمظهرات الوعي بصفة تحليلية- متجاوزا بذلك التصور التقليدي والحديث لمسألة الجسد.

يحلل "ميرلوبونتي" في مؤلفاته الفلسفية العلاقة بين الإنسان والوجود وأثر هذا الأخير على الصورة الجسدية، بحيث يقول "ميرلوبونتي": "...**عندما أقول أن حيوانا يوجد وأن له عالما، وأنه كائن في العالم، فإن ذلك يعطي انطباعا بمعرفة جسدية، فالجسد لا يوجد إلا في نطاق العالم، والعالم محل الأجساد والأجساد تتجه بطبيعتها نحو الانفتاح على العالم**"[1].

من خلال هذا القول الفلسفي يتضح لنا بأن الجسد ومدى فهمنا له مرتبط ارتباطا وثيقا بمدى معرفة علاقة هذا الجسد بالعالم الخارجي، ولا يمكن أن نتصور الجسد إلا بوجود وبحضور العالم، فالجسد يحده العام تبعا لهذا التصور الفلسفي، لأنه لا يوجد إلا في نطاق العالم، ثم أن طبيعة الأجساد وخصائصها أنها تتجه نحو العالم. فمن غير الممكن أن ندرك الجسد ونحيط تمام الإحاطة بمضامينه وطبيعته في غياب العالم أو بعيدا عنه، وإنما تتحقق المعرفة الجسدية من خلال وفي نطاق العالم لا غير. وهذه الفكرة هي نفسها سيتم توسيعها من قبل فلاسفة معاصرين آخرين خصوصا فلاسفة المدرسة الوجودية.

لقد عارض "ميرلوبونتي" تصور مدرسة التحليل النفسي بخصوص الجسد التي حصرته في المنظور الآلي، بحيث يرى هذا الفيلسوف الفرنسي أن "**الصورة الجسدية le shéma corporel" هي أسلوب للتعبير عن وجود جسدي في العالم، وأنه قائم فيه، فكون جسدي في العالم يعني أنني بإزاء عمل معين، أستطيع إنجازه بالفعل أم بالإمكان**"[2]. من خلال هذا الرأي الفلسفي، يتبين لنا بأن الصورة الجسدية عند هذا الفيلسوف والتي تمثل تحديدا في وجود الجسد في نطاق العالم وأنه جزء لا يتجزأ منه على العموم، فبمجرد أن جسدي منخرط وموجود في هذا العالم ومنخرط في أي عمل، فإن هذا ما يحدد مدى إمكانية إنجازي لهذا العمل. وهذا ما يعطي للإنسان حضوره في العالم كتوليفة ووحدة لا تنفصل ولا تتجزأ بين النفس والجسد من جهة وكعلاقة ووجود في

[1] ينظر: علا محمد أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية: دراسة في فلسفة ميرلوبونتي، دار الثقافة، القاهرة، (د.ط)، 1994، ص 131.

[2] ينظر: محمد بن سباع وآخرون، الفلسفة الفينومينولوجية الوجودية عند موريس ميرلوبونتي: من أولية الوعي إلى مسألة الوجود، دار الروافد، بيروت – لبنان، ط1، 2014، ص 49.

العالم من جهة أخرى. وهذا الأمر بالضبط هو ما يحيل إلى حضور العالم في مسألة تفكير "ميرلوبونتي" وتفلسف بخصوص الجسد.

لكي يدرس الجسد عمد قبلا إلى تناول الوعي بالدراسة و التحليل ولم يعتبره مشكلا كحقيقة الوجود الإنساني، ولم يعتبره كذلك طرفا وحيدا في العلاقة التي تربط الإنسان بالعالم، وإنما اعتبره طرف مشارك أساسي شأنه شأن الجسد واعتبر الوعي المتجسد. طبعا متجسدا في العالم باعتباره هو الذي ينظم عملية فهم الجسد في إطار العالم.

لقد تطرقنا سابقا في خضم هذا التحليل إلى الرؤية والموقف المعارض الذي يوجهه لأصحاب الرؤية الآلية للجسد، إذ يقول: **"إن جسمنا ليس ذلك الجسم الذي تعتبره مجرد آلة، لكنه هو الجسد الواقعي، وهو الذي يحدد ويوجه أفعالنا وأقوالنا بهدوء"**[1].

بهذا القول ينفي أن يكون هناك صلة بين الجسد الآلي الذي نادت به وأكدت على ترسيخه الفلسفات السابقة من بينها مدرسة التحليل النفسي، ويؤكد على أن الجسد المعني بذكره وتحليله هو الجسد ذو العلاقة مع العالم والمنخرط فيه. ولعل ما يشرح هذه الفكرة بالتحديد هو قوله في موضع آخر: **"من تجليات الجسد هو الرؤية التي تجعل الجسم منفتحا على العالم"** [2]. فالرؤية هي ما تقرب الجسم نحو العالم حتى تندمج في مضامينه.

فالجسد حسب "ميرلوبونتي" هو: **"ما يجعلني أتجذر في العالم، بل هو محور العالم الذي أعيه بواسطته"**. فالحديث عن الجسد لا يكون منفصلا عن وظائفه ومهامه، بحيث أن الجسد هو ما يجعلني ذا صلة بالعالم وقريبا منه، لا بل أكثر من ذلك، هو ما يساعدني على إدراك العالم ومعرفته، فالجسد هو همزة وصل بين إدراكي للعالم وإدراكي حقيقتي كإنسان وجودي. فيتحول تبعا لذلك بأن **"يتحول الجسد إلى عالم ويتحول العالم إلى جسد"**[3]. وهذا ما يعني بأن للجسد تحولات عديدة لا تخرج عن نطاق إدراكي للعالم وتعرفي عليه.

يتضمن وجود الجسد وظائف يقوم بها هذا الأخير في علاقته مع العالم والآخرين، ويجعل منها وسيطا يحقق وجوده، وتتمثل هذه الوظائف **"التي يقوم بها الجسد تجعل من الإنسان يحقق وجوده و تجذره في العالم، ومنها الرؤية والحركة والتناسل. فالرؤية هي نظرة شاملة وموسعة تحيط بالعالم وتجعلني أتوجه نحوه لأتواجد**

[1] LAURICE MERLEAU PONTY, l'œil et l'esprit, Gallimard, France, 1964, p 13.

[2] Ibid, p 19.

[3] عبد الفتاح الديدي، القضايا المعاصرة في الفلسفة، المرجع السابق، ص 261.

وأجزاؤه التي لا تتواجد معا. فالطاولة "مثلا لا علاقة لها بالسرير لو لم تكن نظرتي هي من تجمع بينهما، وبقدر ما هو مؤكد أنني أرى طاولتي وأن رؤيتي تنتهي عندها، وأنها تثبت"[1]. وهذا ما يؤكد لنا بأن الجسد جزء من العالم وينتمي إليه. وهذا ما يبرر وظائفه المتعددة التي تسعى لأن تكون تجعل الجسد ذات أهداف محددة.

وانطلاقا من هذا التحليل، فإن "ميرلوبونتي" يعتبر الجسد جزءا من العالم وجزئا من الإنسان ككل، فهو استنادا إلى هذا جسد يعاش وليس خام منعزل عن المعيش vécu. وهذا انطلاقا من منطلق التصور الفينومينولوجي.

فيقول موضحا هذه الفكرة: "(...) **إذا لم يكن لدي جسد، من خلالها يمكنهم أن تنزلق في حقل من الداخل، وظهرت في نفس العالم وانخرطت مع العالم"**[2].

وفي شرحه لمساره الفلسفي، يؤكد "ميرلوبونتي" علاقة الوعي بالعالم ويقصد هنا الوعي المتجسد، ويؤكد على "أزلية التجربة المعاشة" بقوله: **"إن العقل الذي يدرك حسيا هو عقل متجسد، أضف إلى ذلك أن الإدراك الحسي ليس مجرد نتيجة تأثير العالم الخارجي على الجسم، إذ أنه حتى لو كان الجسم متميزا عن العالم الذي يسكن فيه إلا أنه ليس منفصلا عنه"** [3]. وهذا ما يعني أن الإدراك الحسي هو ذلك التداخل الحاصل والموجود بين الكائن العضوي المدرك حسيا ومحيطه.

يتضح تصور "ميرلوبونتي" للجسد من خلال جعل الجسد عنصرا في عملية الإدراك الحسي وعلاقة الجسد بالعالم، ووجودنا الجسدي في العالم وحضور الإنسان كجسد في العالم وانخراطه فيه، انطلاقا من وصف فينومينولوجي، يتضمن جسدا منفتحا على العالم. لقد تمرد "ميرلوبونتي" وقبله الفيلسوف الألماني "فريدريك نيتشه" على تصور الجسد الذي كرسها التقليد الفلسفي.

إذ يؤكد على مسألة أساسية وهي الانفتاح على الوجود، وحتى يتحقق هذا الانفتاح يجب أن نتأكد من خروجنا من سطوة أفكارنا، ولا يقف على شيء بيننا وبينه، وألا **"يبعدني أي شيء في نفسي ذاتها بعيدا عنه. ألا يبعدني أي "تمثيل" أي "فكر" أو أي "تصور"."** [4] وهذا ما يبين بأن العالم هو موضوع المعرفة المراد معرفته

---

[1] ينظر: محمد بن سباع وآخرون، الفلسفة الفينومينولوجية الوجودية عند موريس ميرلوبونتي: من أولية الوعي إلى مسألة الوجود، المرجع نفسه، ص 177.

[2] MAURICE MERLEAU PONTY, la prose du monde, représenté par : Claude le Fort, Gallimard, Paris, 1969.

[3] ينظر: جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ط 1، 2008، ص 77.

[4] ينظر: مجدي عز الدين حسن: فينومينولوجيا الجسد عند ميرلوبونتي، مجلة اللوغس، العدد 09، 2018، ص 35.

من قبل الذات العارفة. فعملية الإدراك هي تتمثل وتتحقق بحضور الذات العارفة والموضوع المدرك. بحيث يؤكد بأن تجربة الجسد تجربة فريدة بالنوع الإنساني فقط، بحيث يميز بين مصطلح "الجسم" ومصطلح "الجسد"، ويرى أن **"ليس كل جسم جسد و الجسد لا يطلق إلى على جسم الإنسان، أما الأشياء التي تشغل حيزا مكانيا في هذا العالم أو هذا الفضاء الممتد في أجسام، فالجسد شيء مدلك باستمرار هو شيء لا يتركني"**[1].

فالجسد ليس مجرد شيء أو موضوع في هذا العالم وإنما هو على العكس من ذلك تماما، هو الواسطة التي تجعلني متصلة بالعالم ويحقق انخراطي وتجربتي الوجودية فيه. والجسد هو محور العالم وما يجعلني لا أنفك عنه، باختصار: متجذرة فيه وموجودة بالفعل لا بالقوة.

فيشرح "ميرلوبونتي" مسألة الجسد بإسهاب في كتابه الموسوم بـ "فينومينولوجيا الإدراك"، بحيث تعبر **"الجسد الموضوع هناك، جزءا خارج جزء، ومستندا إلى الجسد الذي معه تجربة حالية مثل لا أستطيع أن أفهم وظيفة الجسد الحي إلا بإنجازها بنفسي بالقدر الذي أكون فيه جسدا ينهض نحو العالم، ويتحول هذا الجسم إلى الوجود ولا أن يتحول الوجود إلى هذا الجسم. إن جسدي يتميز عن الطاولة أو عن المصباح، لأنه مدرك باستمرار بينما أستطيع أن أتحول عن الأشياء. إنه إذن شيء لا يتركني"** [2]. فالجسد تجربة وجودية محضة تخص الإنسان دون غيره، باعتباره جزء لا يتجزأ من العالم الذي يعيش فيه ويدخل وينخرط وينتمي إليه.

ويقول في موضع آخر بأنه: **"علينا أن نتخلى عن الأحكام المسبقة المتوارثة التي تضع الجسد في داخل العالم والرائي داخل الجسد، أو بالعكس العالم والجسد داخل المرئي كما لو كان داخل صندوق، فأين نضع حدود الجسد والعالم، طالما أنه وبكل حقيقة لا يوجد داخل الجسد إلا "ظلمات محشوة بأعضاء" تعني بالمرئي أن العالم المرئي ليس داخل جسدي، وجسدي ليس "داخل" العالم المرئي بصفة نهائية، لحم منطبق على لحم"**[3].

يحاول "ميرلوبونتي" توضيح أو إنقاذنا من غفلتنا من أجل تجنب سطوة الأفكار المتوارثة وكذا الأحكام المسبقة فيما يخص موضوع الجسد باعتباره ليس بعيدا عن العالم وإنما داخلا ومنخرطا فيه.

---

[1] المرجع السابق، ص 37.

[2] موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، دار الإنماء العربي، (د.ط)، (د.ت)، ص 72 – 73.

[3] **موريس ميرلوبونتي، المرئي** واللامرئي، ترجمة: سعاد محمد خضر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد – العراق، ط 1، 1978، ص 126.

3 -تفكر الجسد عند جاك دريدا:

يعتبر "جاك دريدا J. DRRIDA" أحد رواد الاستراتيجية التفكيكية، من بين مفكري ما بعد الحداثة. أهم ما اهتم به فيلسوفنا هو مسألة الجسم وربطها بالكتابة والكلام، إنه يبدأ بانفصال العقل عن الجسد. وأكد على دلالة الكتابة وحركيتها لتجلي الجسد الديريدي عبر الإنصات إلى كلام الذات.

اعتبر الجسد عند "دريدا" من بين خمس الدراسات الفكرية التي تناولها كتابه العمدة: "الكتابة والاختلاف Ecriture et Différence"، فهو يبين في مؤلفاته الفلسفية بأن الجسد مرتبط بالكتابة، ويتجلى من خلال حضور كلام الذات، إذ يوضح هذه الفكرة بقوله: **"الكلام الذي نقول عنه الجسد هو إذن نفسه الذي سنقوله عن المسرح، الحال أن الجسد أحد الشخصيات جسده الخاص، ملكية جسده وتفاوته قد سرقت منه"**[1]. إن للجسد ارتباط وثيق بالكتابة من خلال استكشافنا وتحليلنا لهذا القول الفلسفي، ويشبه الفيلسوف الجسد بالمسرح يمثل في كل أحواله.

يؤكد "دريدا" بأن الجسد كان غائبا بالنسبة للإنسان وبعيدا عنه، وأن الإنسان وجد نفسه مستلبا محروما من جوهره الخاص، ألا وهو الجسد، إذ يقول: **"وجد نفسه مبعدا عن جوهره التوكيدي وعن قوته التوكيدية، وهذا الإستلاب إنما حصل في الأصل: إنه حركة الأصل نفسه بالذات"** [2]. أصبح الجسد منتقلا من صفة الغياب إلى الحضور، وأصبح الإنسان مرتبطا بالجسد بعد ما كان بعيدا ومحروما ومعزولا عنه. فكان الجسد غائبا كما ذكرنا سابقا وتم استحضاره وتأكيد حضوره من خلال المسرح الذي يصفه "دريدا" بأنه الحياة نفسها وأن هذه المياه نفسها هي الأساس الذي يتعذر علينا تمثيله.

تنفصل وتختلف الروح عن الجسد حسب المنطق الديريدي وهذا ما يعبر عنه بقوله: **"...انفصال المفهوم والصوت، المدلول والدال، اختلاف الروح والجسد، والله والإنسان، والمؤلف و الممثل"** [3]. من خلال هذا القول الفلسفي، يتضح بأن الفيلسوف يوضح الاختلاف الموجود بين الثنائيات، فهو لا يقف عند الاختلاف و يكتفي به، وإنما يؤكد من جهة أخرى على الانفصال الحاصل بين طرف وآخر. فمادام الجسد هو الجوهر الأساسي في الإنسان، ويمثل الأصل الذي ليس في مقدور الإنسان أن يحيد عنه. فهو بالتالي ما يشكل الحضور بعدما كان غائبا.

---

[1] جاك دريدا، الكتابة والإختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء – المغرب، ط2، 2000، ص 76.

[2] المصدر نفسه، ص 76.

[3] المصدر نفسه، ص 86.

يشير "دريدا" في فلسفته إلى النقلة النوعية التي حصلت في تاريخ الجسد خصوصا من المنظور الدريدي، فهو يرى بأنه من الجسد إلى الجسد لم يحدث فاصل بينهما وأن هذه النقلة منقطعة النظير، لا يمكن أن تحدث مرة آخر.

تطرقنا سابقا إلى أن الجسد مرتبط بالكتابة من جهة وبالكلام من جهة أخرى، بحيث يتعلق بعالمين: عالم الكتابة وعالم الكلام، وكلا العالمين مرتبطين بالذات الإنسانية وخاصة بها فقط.

إذ يقول شارحا هذه الفكرة: "...**وفي الجسد يكون المعلن عنه، عبر الكلام، وما يحيط بنا، وثمة ما يتكلم عليه، إن قدرة الأسلوب تكمن في جاذبيته، يستدعي عالما لم يتآلف معه من قبل، إنه المتعدد لحظة اعتباره واحدا**" [1]. الجسد حسب هذا الفيلسوف الفرنسي هو علامة ذاتيتنا وإنسانيتنا، فهو بذاته شكل عالما خاصا به إلى جانب عالم الكتابة والكلام. فالجسد حسبه هو سر من أسرار الكون، لا يعلن عن مكنونه إلا من خلال الكلام. فبعبارة أخرى، الكلام هو ما يجعل الجسد يكون معلنا عنه.

أحدث الجسد في الخطاب الفلسفي الديريدي نقله من صفة الغياب إلى صفة الحضور، فهو ينتسب إلى مفاهيم الحضور، وضمن ميتافيزيقا الحضور لا غير. إن الجسد حسب فهم (جاك دريدا) "**قد انطوى على فكرة الحضور... وتم اعتباره مركزا على أي قوة أو مبدأ يرتكز إليه**" [2] فقد نزع هذا الفيلسوف المركزية على الثنائيات والتصورات في الفلسفة ومن خلال الكتابة واستراتيجية التفكيك، فقد كسّر و حطّم هذه المركزية في الثنائيات على سبيل المثال، وأكد على أهمية الجسد بالمقارنة مع مواضيع ومسائل فلسفية أخرى.

يؤكد "دريدا" على أن الشخصية الإنسانية متكونة من جسد وروح، هذا حسب التقليد الفلسفي الذي سيطرت عليه مسألة الثنائيات dualité، واعتبر أن مثل هذه المقارنة هي ضعيفة جدا، لا يمكن أن ترتقي إلى المستوى المطلوب.

انتبه إلى أن الوعي قد استحوذ على المركزية في تاريخ الفلسفة، فهو بذلك سعى إلى تحطيم هذه المركزية من خلال خطاباته وتصوراته الفلسفية "**حيث قام بخلخلة الدائرة التي تحكم توجهها... فاقترح برنامجا نقديا يسميه باستراتيجية التفكيك... والتي يعرفها بأنها ليست هدما وإنما هي إعادة تركيب أو فسخ لجميع المفاهيم والمعاني التي لها أصل في اللوغوس**" [3]. من خلال هذا القول الفلسفي، نستشف بأن من خلال

[1] جاك دريدا، المهماز، ترجمة: عزيز توما، دار الحوار، اللاذقية – سوريا، ط1، 2010، ص 12.

[2] ينظر: جوناثان كلر: في التفكيك، ترجمة: حسام نايل، مجلة فصول، العدد الثاني، تونس، مركز الهرم، 1994، ص 94.

[3] ينظر: أنور المرتجي: جاك دريدا فيلسوف نظرية الكتابة والتفكيك، مجلة ثقافات، العدد 165، سوريا، 2002، ص 5.

استراتيجية التفكيك التي ساعدت هذا الفيلسوف على خلخلة المفاهيم والتصورات وإعادة بناء تصورات جديدة، تتلخص أهمية الفلاسفة المعاصرين من خلال هذا التحليل سواء "نيتشه" أو "ميرلوبونتي" أو حتى "دريدا"، في تحقيق أصالتهم الفلسفية فيما يخص إعادة الاهتمام والاعتبار للجسد بصفة مطلقة خلافا للتقليد الفلسفي. ومنه، فمع هؤلاء الفلاسفة بدأت الحرية في معالجة مسألة الجسد وارتباطه بالإنسان، وتم الإعلان عن الجسد وكشف أسراره والتعمق في تحليله، وسيكون الاهتمام موسعا ومعمقا أكثر مع الفيلسوف الفرنسي ورائد المذهب الوجودي: "جان بول سارتر".

الفصل الثـاني

الجسد فـي الفلسفة الفرنسية الوجـوديـة الفرنسـية

المعـاصرة "سـارتر" أنـموذجـا

تمهيد:

بعد ما تطرقنا إلى تتبع وتحليل المسار التاريخي لمسألة الجسد في الفكر الفلسفي بدءا من الفلسفة الإغريقية، مرورا بالحديثة وصولا إلى الفلسفة المعاصرة، حيث اختلفت النظرة ومعالجة موضوع الجسد من فترة لأخرى.

سنجد أنفسنا في الفصل الثاني نعالج مسألة الجسد في مذهب من المذاهب الفلسفية المعاصرة المتمثل في المذهب الوجودي، وخصوصا الفيلسوف "جان بول سارتر" كأنموذج. سنحاول أن نأخذ بالتحليل كيف ربط "سارتر" الجسد بعدة مواضيع فلسفية وجودية أخرى، وكيف أجاب عن أسئلة وجيهة كانت وليدة الظروف الفلسفية، التي ولّدت هذا القلق والحراك الفلسفي، وحاولنا قدر المستطاع أن نستخلص التصور السارتري الذي يقدمه "سارتر" بخصوص مسألة الجسد كتجربة وجودية خالصة مناهضا في ذلك التصور التقليدي.

المبحث الأول: الجسد في التجربة الوجودية

إن الاهتمام الفعلي والتأسيس الوجودي بموضوع الجسد مع الفيلسوف الفرنسي "جان بول سارتر" الذي قام بالتأسيس للفلسفة الوجودية، بحيث أن كل وجوديته تنطلق من جملة شهيرة والتي تعتبر مبدأ أساس والذي مفادها: "**إن وجود الإنسان يسبق ماهيته** "[1]. بحيث يقصد أنه ليست هناك ماهية مسبقة للإنسان يستطيع بواسطتها التأسيس لوجوده كما فعلت الفلسفات السابقة.

يعني بأنه "**ليس هناك من طبيعة بشرية تعرفها مسبقا هي التي توجه تحديدنا لمفهوم الإنسان وما عليه أن يفعل، الإنسان لم يصنع حسب نموذج سابق، إذ ليس هناك من نموذج أصلا، ما يهم هو الوجود، الواقع الذي فيه الإنسان أو الوضع الذي فيه والشعور بهذا الوضع، ووعي هذا الوضع** "[2]. إن العنصر الأساسي الذي يستحق الاهتمام هو الواقع والوجود لا غير، مع الانتباه إلى الوعي. لقد أصبح موضوع الجسد جزء من التجربة الأنطولوجية الوجودية المرتبطة بالإنسان باعتباره الفرد العيني المرتبط بالواقع والوجود على حد سواء.

لقد تجاوزت الفلسفة الوجودية التحليل لموضوع الجسد على خلاف التفسير الكلاسيكي بخصوص هذا الموضوع.

عملت هذه الفلسفة المعاصرة على تعميق فكرة الجسد، أي الجسم الحي باعتباره مرتبط بالإنسان لا مجرد موضوع.

فإذا كان الوعي في الفلسفة الوجودية هو "**دائما وعي جسماني، وذلك لأن الوعي الجسماني هو وعي بالكيفية التي على نحوها يتأثر. وهذه القيمة تبلغ أوجها في فلسفة سارتر، ففي هذه الفلسفة يختلط الوعي بالجسم بالتأثرية الأصلية، ويبلغ في ذلك حد الغثيان**"[3].

فإن امتياز وأصالة الفلسفة الوجودية يرجع إلى أنها قد تناولت الجسم: "**كحادث نلمسه من الداخل، لأنه لا يتحقق ولا يتقوم جسمنا إلا به** "[4]. ومن هنا نستطيع أن نقول بأن الوعي مرتبط بمسألة تفكر الفلسفة

[1] نقلا عن: جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت – لبنان، ط 1، 2013، ص 307.

[2] المرجع نفسه، ص 310.

[3] نقلا عن: حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير، بيروت – لبنان، (د.ط)، 2009، ص 47.

[4] الشاروني، المرجع نفسه، ص 62.

الوجودية، خصوصا مع "سارتر" بمسألة الجسم التي اعتبرت مسألة ذاتية وداخلية وشخصية، مما يساعد على الكشف عن المعنى الوجودي والحقيقي للجسم.

في الفلسفة الوجودية الفرنسي يكون الحديث عن الإنسان في علاقته مع وجوده من خلال جسمانتيه، بحيث يقول: "(...) **الإنسان لابد أن يحيا وجوده جسمانيا. إن الجسم هو الأسلوب الوحيد الذي عن طريقه يتحقق الوجود الإنساني**" [1]. وهذا ما يساعدنا على القول بأن الجسم هو ما نعيه ونحياه ونعيشه باعتباره وعي ومتعلق بالعالم. وهذا ما يحيلنا إلى القول بأن الحديث عن الوجود ما هو في الحقيقة إلا حديث عن الجسم لأنه هو جوهر الفرد الإنساني.

إن العديد من الأشخاص يقومون بالخلط بين مفهومين وهما: (الجسم و الجسد) " **فالجسد هو ما عبرت عنه اللغة الألمانية بعبارة " Leib" والتي تعني "اللحم"، ويوجد بالألمانية كذلك لفظ " Korper" والمستعمل في الفيزياء أي "الجسم". وكلمة " Leib" إذن هي مفهوم جامع بين الحقيقة الفيزيائية والعقلية والتي هي نحن، أي جسدنا. والمراد بجسدنا هو ذلك الكائن الحي بما هو منبع الوعي والفكر والحركة**"[2]. وهذا التعريف هو ما ميز بين كل من (الجسم) و (الجسد). باعتبار الأول متعلق بالوظائف السيكولوجية والفيزيائية والثاني متعلق بما هو ذاتي ووجودي على وجه التحديد.

يرى "حبيب الشاروني" بأن " **المشكلة الحقيقية التي تثيرها الفلسفة الوجودية هي مشكلة العلاقة بين "الذاتية" و "الوجود". والجسم في هذه الفلسفة هو الذي يقيم الذات في الوجود وعلى هذا الأساس امتازت الدراسة الوجودية لفكرة الجسم عن المحاولات السابقة، واستطاعت اتباع المنهج الفينومينولوجي، أن تتحرر من الثنائية الديكارتية، وأن تتقدم من الجسم إلى الجسد** "[3]. وتبعا لهذه الفكرة يتضح بأن الفينومينولوجيا كاستراتيجية تفكير وتفلسف ساعدت الفلاسفة الوجوديين على تناول موضوع "الجسد" بالتحليل والتعمق فيه، وساهمت في انتقال التفكير مع المذهب الوجودي من (الجسم) العضوي إلى (الجسد) المتعلق بالتجربة الشخصية الأنطولوجية.

وهذا ما سيوضح هذه الفكرة بالقول "التجسد (incarnation) هو الأسلوب الوحيد الذي تتحقق عن طريقه الذاتية، فـ (الجسم) بالنسبة للذاتية هو تأكيد الوجود، لأن وجود الذاتية لا يتحقق إلا في فعل (الوجود)،

[1] المرجع نفسه، ص 63.

[2] نقلا عن: سمية بيدوع، فلسفة الجسد، دار التنوير، تونس، (د.ط)، 2009، ص 12.

[3] نقلا عن: حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، المرجع نفسه، ص 52.

وفعل (الوجود) هو (الجسم)" [1]. ومن هنا فالتجسد باعتباره أسلوب منقطع النظير يؤكد من مشروعيتة وجود الإنسان، فعندما يعي الإنسان بأنه موجود من خلال جسمه، هنا فقط يتحقق وجوده العيني كذات فاعلة في الوجود وليس كموضوع. وكأن الصفة أو السمة الأساسية في الوجودية، هي كون الإنسان متجسد من خلال وعيه بجسمه أولا ثم ارتباطه بالواقع والعالم ثانيا وفي علاقته مع الآخرين.

يسترسل صاحب كتاب "الوجود والعدمEtre et Néant" فيقول: "**فكل اختيار أقوم به وكل مشروع أشرع نحوه أو أشرع فيه لابد أن أحققه من خلال جسمي وأن يحمله جسمي. ومن هنا فإن علاقتي بجسمي تبقى دائما مزدوجة الدلالة: فأنا لا أستخدم جسمي كأداة، بما أنه حيث أفعل ذلك أعني حيث أستخدمه كأداة، أكون في الوقت نفسه محمولا به لكي أفعل ولكي ألقي الأشياء وأتقبل فعلها** "[2]. وهذا ما يحيلنا إلى القول بأن المشروع الوجودي لا يمكنه أن يتحقق إلا بواسطة الجسم، فهذا الأخير هو بمثابة أداة ووسيلة تساعدنا على تحقيق المشروع وفي نفس الوقت تجعلني محمولا بهذا الجسم لا شيء آخر، الذي يعمل على فعل التجسد الذي يسعى فيه الوعي على الوعي بجسمي ثم بالعالم، وهذا ما يجعلنا نجد صعوبة في التمييز بين الوعي بالذات والإحساس بالجسم وارتباطه بموضوعات العالم الخارجي. فعند دراستنا للجسم حسب المطلب الوجودي هي بالأساس دراسة تنطبق من الوعي. هذا الوعي ذو التركيبة الجسمانية، فهو ليس منعزلا أو بعيدا عن العالم وإنما مرتبطا به، باختصار: هو وعي بالعالم.

وقد كانت تجربة "سارتر" كما تظهر في رواياته وقصصه التي كتبها وهي (الغثيان la nausée) "(...) **تعبّر في بعض جوانبنا عن هذا الإحساس بالغثيان إزاء الجسم الخاص: إزاء اليد التي تبدو كحيوان مقلوب وإزاء جسمي كله الذي لا أستطيع أن ألاشيه...لم يكن "لوسيان" يعرف ماذا يفعل بجسمه، وكان يشعر بصفة دائمة في أي عمل يقوم به بأن هذا الجسم موجود في جميع الجهات في وقت واحد، دون أن يطلب إليه رأيه**"[3]. وهذا ما صعّب على التحكم في الجسم باعتباره مشتت في العالم لا نستطيع ملاشاته. و نحن في حيرة من أمرنا ما هو الحل، هل نقبل به كما هو ونتعايش معه، أم نعمد إلى الكشف عنه وعن مضامينه المختلفة. من خلال الوصف الفينومينولوجي الذي يتحدد من خلاله الجسم كعلاقة بين الوعي والعالم. أي بمعنى

[1] المرجع نفسه، ص 53.

[2] نقلا عن: سمية بيدوع، فلسفة الجسد، المرجع نفسه، ص 16.

[3] نقلا عن: حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، المرجع نفسه، ص 86.

آخر لا ينكشف المعنى الحقيقي للجسم إلا من خلال الاقتصار على العلاقة بين الوعي والعالم أو بعبارة أخرى الذات والموضوع، فالوجود البشري برمته يتشكل من خلال أو من حيث هو موجود جسماني.

هناك علاقة وطيدة تربط الوعي بالجسد، وهذا ما يسمى بالذهن المتجسد، إذ يعبّر عن هذه العلاقة أحد المفكرين بقوله "**إن الذهن المجسد جزء من الجسد الحي، ويتوقف على الجسد في وجوده** (...) **فليس الذهن موجودا جسديا فحسب، بل إنه انفعالي، وله رغبات واجتماعي. إن له ثقافة ولا يمكنه أن يوجد خارج الثقافة، وله تاريخ، فقد تطور ونما، ويستطيع أن ينمو أكثر**"[1]. يعتبر هنا أن الوعي والجسد شيء واحد، أو شيئان متماثلان لأن أحدهما يوجه الثاني، ويربطه بالوجود. ويفعّل قيمته كإنسان له علاقة بالوجود ويسعى من خلال جسده أن يبرر وجوده ويحافظ عليه. فالإنسان لا يحافظ على وجوده من خلال وعيه فقط بل من خلال جسده كذلك.

اهتمت الفلسفة الوجودية بموضوع الجسد أيما اهتمام، ونادت بان مهمة الفلسفة وشغلها الشاغل هو البحث في قضايا الإنسان، بحيث أن " **موضوع الفلسفة هو الإنسان العيني الموجود الحي المؤلف من لحم وعظم. الإنسان المفرد الذي يولد ويموت ويتفلسف لا بعقله فحسب، بل بإرادته وعاطفته وروحه وبدنه، فالإنسان يتفلسف بكل أجزائه**"[2].

بمعنى أن الإنسان حسب هذا التصور يملك ناصية التفلسف عبر التفاعل والعيش مع جسده، وهذا ما يجعله موجودا فردا لا كلّا، بمعنى تختص تجربته الوجودية بوجوه كفرد عيني لا غير. ويستطيع أن يحيا الوجود بجسده وبتجاربه الشخصية والذاتية التي تخصه هو وينفرد بها دون غيره.

للجسد حضور ومكانة مركزية في الفكر الوجودي عموما والفكر السارتري على وجه الخصوص، بحكم أنه موطن الأحاسيس والرغبات، ووسيلة للكشف عن أسرار الذات، وأداة تساعد الإنسان على تحقيق وجوده والتواصل والتفاعل مع الآخرين، لأننا نوجد في العالم بواسطة هذا الجسم، وهو عنصر لفهمنا لهذا العالم وما يحيط بنا، ويعتبر شرطا أساسيا لا يمكن تجاهله بخصوص وعينا بحكم أن هذا الأخير لا ينحصر في عملية الوعي وفقط، بل هو وعي للعالم ككل. إذ يقول "مارزانوا" موضحا هذه الفكرة: "(...) **ولما كانت تجربة الإنسان الأولى هي**

[1] ينظر: جورج لايكوف، الفلسفة في الجسد: الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي، ترجمة: عبد المج يي جحفو، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت – لبنان، ط 1، 2016، ص 732.

[2] ينظر: عبد الرحمان بدوي، الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص 132.

تجربة حضوره في العالم، وهي تجربة تجري عبر الجسم وتجعله كلما يستطيع الفرد التعبير عن ذاته واقعيا من خلاله"[1].

فتحقق وجود الإنسان في العالم يكون من خلال وبواسطة جسمه، لأننا نوجد في العالم بواسطة الجسم، باعتباره شرط أساسي لبقائي ولضمان وجودي ومبدئا لانوجادي في هذا العالم.أقام "سارتر" دراسته لمشكلة الجسم ضمن إطار الأنطولوجيا وفي حدود المنهج الفينومينولوجي الذي اتبعه في هذه الدراسة، فقد اتجه الوعي عند هذا الفيلسوف الفرنسي الذي يتمثل في أنه وعي قصدي وعي بشيء ما، يعي الموجودات والأشياء الخارجية. إن الجسم عند "سارتر" مرتبط بنوعين من الوجود وهما: "الوجود – لأجل – ذاته être-pour-soi" و "الوجود-في-ذاته être-en-soi". وكلاهما منفصل عن الآخر.

إذ يقول "حبيب الشاروني" بالفكر السارتري بخصوص هذه المسألة " **إن للجسم وجهين يأتيان على مستويين للوجود، مختلفين وغير قابلين للتواصل كما لا يمكن رد أحدهما للآخر، الوجه الأول هو الجسم من حيث هو موضوع معرفة، ذلك أن الجسم مهما تكن وظيفته يظهر أولا كأمر معروف. لذا كان لابد أن يبحث فيه بعد أن يبين إمكان المعرفة**"[2]. لقد حاز الجسم على الاهتمام والحضور في الفلسفة المعاصرة وتحديدا الوجودية الفرنسية مع"سارتر"، ثم أن هذا الجسم تعلق بالأساس بعنصري الوجود المتمثلين في الوجود لأجل ذاته والوجود في ذاته. فالوجود-لأجل-الآخر هو " **أحد الأبعاد في وجودي، ولكنه بعد غامض مبهم لا أستطيع رؤيته، لأنه خارج عني وخاص بالآخر. وهذا ما يجعلني متجمدا في ذاته** "[3]. لقد كان تفلسف "سارتر" حول المواضيع الفلسفية من بينها "الجسد" نتيجة اهتمامه بهذا الموضوع ونتيجة لظروف دفعته ليفلسف حولها مثل موضوع الحرية، "**وما يترتب على موضوع الجسد والحرية والمسؤولية من مشاعر قلق ومخاوف قوية**"[4]. وهذا الازدحام الهائل للفكر السارتري يجعل من الجسد موضوع أساسي للتفلسف إلى جانب المواضيع الفلسفية الأخرى.

[1] نقلا عن: ميشيلا مارزانو، فلسفة الجسد، ترجمة: نبيل أبو صعب، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، (د.ط)، 2010، ص 48.

[2] نقلا عن: حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، المرجع نفسه، ص 85.

[3] المرجع نفسه، ص 100.

[4] نقلا عن: كامل محمد عويضة، جان بول سارتر: فيلسوف الحرية، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1، 1993، ص 19.

لا شك في أن المشكلة الرئيسية في كل الفلسفة الوجودية هي مشكلة الجسد " **ولا شك في أن سارتر هو الذي جعل هذه المشكلة بارزة لا في الفلسفة الوجودية، فحسب، بل في كل الفلسفة المعاصرة**"[1].

إن السمة المميزة للجسم من حيث هو " **أمر معروف هي أن يكون جوهريا معروف عن طريق الآخر. فكل من الأنا بالنسبة للآخر والآخر بالنسبة للأنا، يتجلى كجسم** "[2]. لهذا عمل "سارتر" على دراسة الجسم ضمن أو في إطار دراسته ومعالجته لمشكلة الآخر.

فإذا كان الوجه الأول هو الجسم " **كما يتجلى للآخر، فإن الوجه الثاني هو الجسم بوصفه وجودا لذاته، ونحن قد رأينا أن الأنطولوجيا تدرس علاقة الوعي بالعالم، أي أنه يكشف عن الجسم كإحدى تركيبات الوعي بوصفه وعيا بالعالم، فالوجه الثاني لوجود الجسم، أي لوجود الجسم بوصفه وجودا لذاته**"[3]. باعتبار أن الوعي هو وعي جسماني لا ينفصل على أن يكون وعيا بجسمنا وبعلاقته بالعالم بأكمله.

كيف إذن أتصور جسمي؟ " **لا يمكن أن يكون لي وجود قائم أو ممكن خارج الوجود المتجسد. فإذا حاولت أن أفكر فيه باعتباره آلة، فإن هذا يعني أنني أفكر فيه و أنظر إليه على أنه موضوع من نمط الموضوعات المادية أيا كانت، أي باعتباره ليس جسمي، وبالتالي فإني أنزع عنه هذه القبلية المطلقة التي تجعل منه مركزا لتجربتي وعالمي و أتناوله كأنه شيء غريب تماما عني أنا** "[4]. سيعيد "سارتر" الحديث عن الجسم من حيث كونه (لحم Chair)، وسيعمل على تجاوز المفهوم التقليدي بخصوص هذا التصور. وأن وجودي لا يتحدد إلا من خلال جسمي، وأن هذا الأخير شرط دائم لبقائي وعنصر يحدد تجربتي كذات المتفردة.

إن رواية (الغثيان la nausée) ساعدت "سارتر" على توضيح مفهوم الجسم (لحم) بحسب المنطق السارتري، واكتشف معنى (الغثيان) كوصف لتجربة كلية.

إن الإنسان موجود أولا "**وعليه أن يعي وجوده دون أية سلطة وأن الوجود يعني قبل كل شيء الوجود الفردي العيني هنا و الآن، وإذا كان الوجود تعينا فإن هذا التعين بالذات إنما هو الجسد وهو ما يحدد**

[1] نقلا عن: عبدالفتاح الديدي، القضايا المعاصرة في الفلسفة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط)، 1967، ص 258.

[2] نقلا عن: سمية بيدوع، فلسفة الجسد، المرجع نفسه، ص 14.

[3] المرجع نفسه، ص 16.

[4] نقلا عن: جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، منشورات الاختلاف، بيروت – لبنان، ط 1، 2009، ص 95.

بالقول إن هذا الكائن هنا هو بالضبط الجسد "[1]. فالذات ما هي إلا وعي متجسد، ثم أن الوجود الذي نحن بصدد الحديث عنه هو الوجود الفردي الخاص، أقصد تلك التجربة الشخصية الوجودية.

إن الجسم حسب التصور السارتري قضية وجودية تخص الإنسان وحده دون غيره، وهي بالأساس مرتبطة بوجود الآخر، حيث يقول: "**وأنا لو شئت أن أعرف شيئا عن نفسي، فلن أستطيع ذلك إلا عن طريق الآخر، لان الآخر ليس فقط شرط لوجودي، بل هو كذلك شرط المعرفة التي أكونها عن ذاتي** "[2]. فالآخر هو همزة وصل بين دراسة "سارتر" لمسألة الجسد من جهة كموضوع معرفة ومن جهة أخرى لارتباطه بالآخر. لأن المعنى في الاهتمام به حسب المنظور السارتري من حيث كونه جسم يقابل جسمي وقابل للتجسد. لأن الجسم بالأساس حسبه مربتط بأشكال الوجود (الوجود في ذاته en soi والوجود لذاته pour soi والوجود للغير pour autrui "**أما الوجود في ذاته فهو ليس شيئا آخر غير وجود الأشياء، ذلك الوجود الكثيف، المتجانس. والوجود لذاته مرادف للشعور في فلسفة سارتر أو الآنية في فلسفة هيدجر، وهذا الوجود يختلف عن الوجود في ذاته بأن العدم (néant) ينخر في قلبه كما ينخر السوس** "[3]. وما نستخلصه هو أن هذه الأشكال من الوجود يختلف أحدها عن الآخر ولا يمكن رد أو استبدال أحدهما عن الآخر. فجسم الغير عبارة عن أداة استخدمها لقضاء أغراضي ولكي أصل إلى أهداف، لا أستطيع أن أصل إليها وحدي، ولكن إذا أردت أن أستغل جسم الآخر كأداة، فأنا سأجد نفسي بحاجة إلى أداة أخرى تتمثل في جسمي.

العلاقة الأساسية بيننا و بين الغير ليست في البداية علاقة من خلال إلتقاء جسمي بجسم الآخر، بل هي في البداية إدراك الغير أولا " **على أنه الذات التي تحيلني إلى موضوع، ثم الذات التي تحيلها ذاتي إلى موضوع. فالجسم إذن ليس هو أول ما نلقاه من الغير، وإنما نلقاه بعد ذلك. وجسم الغير يشبه جسمي الذي يشير إليه الأشياء والأدوات في العالم.** (...) **وجسم الغير سواء أكان حاضرا أو غائبا عبارة عن واقعيته كأداة وكترتيب لأعضاء الحس كما تبدو لواقعيتي أنا، فإذا ظهر فعلا أمامي لم يغير ذلك من وجوده الأساسي شيئا بالنسبة إلي**"[4]. فالآخر حاضر أماي كجسد، كصورة ثانوية وليست أولية، لأن ما ألاقيه في الأول

[1] مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية: الفلسفة الغربية المعاصرة، دار الكتاب، بيروت، ط 1، 2013، ص 401.

[2] جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم الحفني، القاهرة، ط 1، 1964، ص 45.

[3] نقلا عن: فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، (د.ط)، 1974، ص 09.

[4] نقلا عن: فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، المرجع نفسه، ص 52.

هو موضوع يقابل ذاتي وأحيلت النظرة إليه كموضوع لأنه هو يراني كذلك ، ولا يراني ذاتا مستقلة. فإذا ما ظهر أمامي جسم الآخر، فغنني أستطيع أن أراه وألمسه وأستخدمه لتحقيق كل أغراضي.

يتحدث "سارتر" عن تجربة الجسد كتجربة وجودية تخص الذات الإنسانية، حيث يؤكد هذه الفكرة عندما يقول "**وما أيقظني فجأة هو أني أضعت التوازن، فإذا بي أجد نفسي راكبا كرسيا، وأنا ما أزال مصابا بالدوار. هل يبذل سائر الرجال مثل هذه المشقة ليحكموا على وجوههم؟ يخيل إلي أني أرى وجهي كما أحس جسدي، بإحساس عضوي أصم**"[1] وإنما الجميع بأعضائه الأخرى وبجسمه أيضا.

يسترسل "سارتر" ويضيف بأن الجسد لم يعد يتحمل حالة الغثيان هذه بالرغم من أنها حالة طبيعية تمس أي جسد، إذ يقول: "**إن الغثيان يدع لي راحة قصيرة. ولكني أعلم أنه سيعود، فتلك هي حالتي الطبيعية، غير أن جسمي اليوم أشد إرهاقا من أن يتحمله**"[2].

ومن هنا يمكننا أن نستخلص بأن "سارتر" قد أدخل الجسد إلى الوجود وارتقى به إلى التجربة الوجودية، فهو بهذا قد ربط الجسد بالوجود بصفة مباشرة، وأصبحت هناك علاقة بين الجسد والوجود.

[1] جان بول سارتر، رواية الغثيان، تر: سهيل إدريس، بدون دار النشر، (د.ط)، (د.ت)، ص 27.

[2] المصدر نفسه، ص 220.

المبحث الثاني: بين الأنا والآخر ظهور أو إضمار الجسد

تبين من الدراسة الفينومينولوجية التي قام بها "سارتر" إلى أن مقولة" الوجود لأجل ذاته" تحيلنا إلى نوعين من الوجود، هما: "وجود الآخر" و "الوجود لأجل الآخر". ومنه فالتغيرات التي تطرأ على "الوجود لأجل ذاته" فإنه بالمثل يعاني الجسم بدوره من نفس هذه التغيرات التي يعانيها هذا النمط من الوجود. فـ: "الوجود لأجل ذاته" يحيل كما ذكرنا أعلاه إلى وجود لأجل الآخر الذي بدوره ينكشف وجود في نظر الآخر وبالمقابل عنه. وبعبارة أخرى، فانكشاف الوعي كموضوع يعرفه الآخر ويتعامل معه ويوجهه، فإنه ينكشف ويظهر كجسم وبالتالي ينطوي على وجوده وعلى وجوده كجسم لأجل الآخر يستخدمه ويراه. ويعبر المفكر "حبيب الشاروني" عن هذه الفكرة قائلا: **"حين ينكشف لي الآخر كموضوع أعرفه وأستخدمه فإنه يتبدى كجسم . فما أعرفه هو جسم الآخر وما أعرفه عن جسمي ينشأ عن الكيفية التي يراه بها الآخرون"** [1]. ومن هنا كان ارتباط مشكلة الجسم عند "سارتر" بمشكلة العلاقة بين الأنا والآخر. بالإضافة إلى دراسته لمشكل الخجل دراسة فينومينولوجية التي تعد بأنها بالغة الأهمية باعتبار أنها تكشف عن تجسد الأنا كشرط لا غنى عنه لظهور الآخر، ومنه فتجسد الأنا يستلزم ظهور الآخر الذي سيتبين دوره بالأساس من خلال معالجتنا لمسألة النظرة (le regard) والخجل، ضف إلى ذلك العلاقات التي تنجم عن تواصل الأنا بالآخر.

يعرف "حبيب الشاروني" الخجل حسب "سارتر"، فيقول: **"إن الخجل كغيره من صور الوعي الأخرى، لا يصدر أصلا عن تأمل الذات لنفسها، وإنما هو صادر عن شعوري بأنني مكشوف أمام الآخرين. وهذا يعني أن للخجل تركيبا قصديا (intentionnel). إنه يشير إلى موضوع آخر، فأنا أخجل عندما أعاني فجأة نظرة الآخر تقع علي، عندئذ تسري في جسدي كله رجفة...وأشعر بأني مفرغ من نشاطي وكأني أصبحت مشلولا"** [2]. فالخجل يحدث عندما تقع علي نظرة الآخر، وينكشف لي وجود الآخر باعتباره الذات التي وقعت نظرتها إلى في الوقت نفسه. فأخجل من نفسي أثناء وجود الآخر. في خضم تحليل "سارتر" لمسألة الخجل وهو خجل الذات من نفسها إزاء الآخر ووجوده، فإنه سيعمد إلى التحليل العميق لمسألة النظرة ويشخصها إذ يتساءل في ثنايا كتاباته الفلسفية سؤالا جوهريا ويقترح الإجابة عن هذا السؤال في الوقت عينه بحيث يقول: " **فما الذي يحدث عندما تقع علي نظرة الآخر؟ أشعر أولا بأن الآخر قد اجتذبني إلى مداره وأصبحت إحدى**

[1] نقلا عن حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير، بيروت ، (د.ط)، 2009، ص 95.
[2] المرجع نفسه، ص 97.

المواد التي تخص عالمه، وأشعر كذلك بأن عالمي يذوب...فنظرة الآخر قد أحالتني إلى شيء من الأشياء وأدخلتني في عالمه كمجرد جسم قائم في الخارج وموضوع للنظرة والتأمل"[1].

فعندما تقع على نظرة الآخر تحولني إلى مجرد موضوع، شيء من ا لأشياء الموجودة في هذا العا لم، فينحصر بنظرته إلي على أنني موضوع ولا يقف الأمر هنا فيراني كجسم لاعتبار أن صفة الموضوعية و الجسمية لا ينفصل بعضها عن بعض. بمعنى أن صفة الموضوعية والجسمية متلازمتان. ففي كل مرة يراني فيها الآخر كموضوع، يراني فيها كجسم أيضا. فالنظرة بحسب أحد المفكرين: **"لا تجعل الأنا والآخر أية مسافة، وبالتالي فهي تساعد الآخر على جذبي إلى مداره وسلب حريتي"** [2]. فبالرغم من أن الآخر يحولني إلى موضوع ونظرته إلي كمجرد جسم إلا أنني لا أستطيع الاستغناء عن الآخر لأنه يعد مقوما عن مقومات وجودي، ويساعدني على معرفة ذاتي بشكل أو بآخر و**"هكذا أجد نفسي في حاجة إلى الغير"**[3]. فبالرغم من الإحراج والقلق الذي يسببه الآخر إزاء وجودي مع ذلك " **إن الآخر ضروري لوجودي، فبدونه لا يمكنني أن أفهم نفسي وأحققها ككينونة —من أجل– ذاتي، كما أن الآخر لا مندوحة عنه من أجل تحقيقي المحسوس"** [4]. استنادا إلى هذا، فالآخر شرط لوجودي ولمعرفتي لذاتي، وحتى يتحقق وجودي المحسوس أي وجودي كجسم في مقابل جسم آخر. فمادام الآخر ينظر إليّ كجسم فأنا أنظر إليه على أنه جسم كذلك وعلى أنه موضوع.

إن جسم الآخر ينكشف لنا في فلسفة "سارتر" كواقع عارض على مستويين، المستوى الأول: هو أن "**الآخر لا يكون حاضرا بلحمه وعظمه، فهو حضور كغياب – أعني أنه – في مكان آخر في عالمي**" [5]. فجسم الآخر حاضر كغياب في الكرسي الذي سيجلس عليه ليرتشف فنجان القهوة، أو في المكتب الذي سيكتب عليه مذكراته.

والمستوى الثاني: هو حضوره بالفعل، حيث أستطيع أن أتبادل معه أطراف الحديث و: **"من حيث أستطيع أن أنظر إليه وأمسك به أي حضوره بلحمه وعظمه"**[6]. وبالتالي، فجسم الآخر يظهر كجسد من خلال تواجده وحضوره في موقف وهو علاقته بالأشياء، ومنه فأنا أدرك الآخر كجسم، أدركه في سائر جسمه ولا يمكنني أن

[1] المرجع نفسه، ص 101.

[2] DIMITRI TELLIER, Apprendre à philosopher avec Sartre – Ellipses, Paris, 2012 p 121.

[3] نقلا عن: حلوز الجيلالي: علاقة الأنا و الآخر في فلسفة جان بول سارتر، مجلة اللوغوس، العدد 09، جامعة تلمسان، 2018، ص 25.

[4] ينظر: رشيد بوطيب، نقد الحرية: مدخل إلى فلسفة إمانويل ليفيناس، منشورات الضفاف، بيروت، ط 1، 2019، ص 88.

[5] حبيب الشاروني، المرجع نفسه، ص 106.

[6] المرجع نفسه، ص 107.

أدرك عضوا من جسم الآخر. وبالتالي فأدركه كجسم ككل شامل. فالبدن دائما ما يكون بدن في موقف في جملة الأشياء، يتعامل مع تنوعها وحركيتها، ولا يمكننا أن نتصور جسما منعزلا عن موقف إذ يقول "حبيب الشاروني" مؤكدا هذه الفكرة: " **في خبرتنا نحن بملاقاتنا أبدان الآخرين من الناس، فإنه يقر في بالنا أن البدن الذي تلاقيه عادة ليس شيئا تشريحيا / فيزيولوجيا، بل هو شيء ذو معنى... شيء معبر: يرفع يده بالتحية، أو يطبّق قبضته عند الغضب**"[1]. فالبدن (الجسم مرتبط بنا بما نعيشه و نحياه ليس منعزلا عن مواقف حياتنا وما نمر به من تجارب، فوجودنا يتحقق به وبمعية الآخر أيضا.

إن "سارتر" يبدأ من الجسم ولكنه في دراسته للعلاقة بين الأنا و الآخر يتأدى من الجسم إلى التجسد: تجسد الأنا إزاء الآخر، وتجسد الآخر إزاء الأنا كذلك. وفي هذا التجسد يصبح الجسم مجرد لحم. **إذن "سارتر يمضي من الجسم (le corps) إلى التجسد (incarnation) ثم إلى الجسد. بمعناه اللحمي الخالص (la chair)"**[2]. لهذا فقد كانت محاولات الآخر حسب "سارتر" هي إيقاعه في جسمه المحسوس، ويتحقق وجوده المحسوس أي وجوده كجسم الذي سينتقل إلى كونه مجرد لحم يثير الغثيان.

فمشكلة العلاقة بين الأنا و الآخر قد عالجها "سارتر" من خلال تناوله لمسألة النظرة (le regard)، فالمشكلة في الخطاب السارتري ليست وجود الآخر وغنما هي مسألة تجسد الأنا وتجسد الآخر.

جسد الآخر يكون ضمن موقف، وحتى الأشياء والأدوات التي توجد في العالم تشير إليه، ذلك أنه لا تعبر عن وجوده بالفعل بمعنى بلحمه وعظمه، إذ تقول "سمية بيدوع" مؤكدة هذه الفكرة " **إن قاعة الاستقبال التي أنتظر فيها صاحب المنزل تكشف لي جسده ككل شامل، هذا المقعد هو مقعد يجلس عليه، وهذا المكتب هو مكتب يكتب عليه، وهذه النافذة هي نافذة يدخل منها النور الذي يضيء المواضيع التي يراها، هكذا ترتسم صورة تمهيدية لجسده في كل ناحية، وهي موضوع، ولكن صاحب المنزل ليس هناك إنه في كل مكان آخر، إنه غائب**"[3].

هذا القول يفسر حضور غياب جسد الآخر غير حاضر بالفعل، بمعنى لا يعبر عن وجوده كلحم وعظم وإنما جسد في موقف و مرتبط بأشياء العالم.

---

[1] ينظر: كاثرين موريس، جان بول سارتر، تر: أحمد علي بدوي، دار الآفاق، القاهرة – مصر، ط 1، 2011، ص 159.

[2] ينظر: سمية بيدوع، فلسفة الجسد، دار التنوير، تونس، (د.ط)، 2009، ص 20.

[3] جان بول سارتر، الكينونة والعدم: بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية، تر: نقولا متيني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط 1، 2009، ص 452.

فجسد الآخر لا يمكن اعتباره معزولا عن موقف، كما لا يمكن إدراك أو تصور جزء من الجسد فقط، بحسب ما ذكرنا سابق، فجسد الآخر هو كل شامل تركيبي، انطلاقا من موقف شامل يرتبط به ويدل عليه. يقدم "سارتر" مثالا عن صديقه "بيار" قائلا: **"هذه الكأس الموضوعة على مسافة من "بيار"، هي دلالة حركته الحالية، وهكذا فإنني أنتقل عبر إدراكي الحسي، من هذه المجموعة "طاولة – كأس – قنينة"....إلخ، إلى حركة ذراعه كي أعلن لنفسي ما هي عليه هذه الحركة"** [1]. ومنه فإدراكي الحسي لجسد الآخر يسبق إدراكي الحسي لجسدي، فالجسد هو الذي أوجد بواسطته في هذا العالم. فمثلما جسدي موجود للآخر، فجسد الآخر موجود لي، وهذا ما نعبر عنه بالتأثير المزدوج والمتبادل بين جسد الأنا وجسد الآخر.

وفي ضوء الحديث عن علاقة الأنا بالآخر في فلسفة سارترية واعتبار كل من الأنا والآخر جسدا وموضوعا في الآن نفسه، وأن هذا الجسد سيكون لحما خالصا يتجسد فيه الأنا بالنسبة للآخر، كما يتجسد فيه الآخر تجاه / أمام الأنا. فهذا التأثير المزدوج يعبر عنه "سارتر" في حديثه عن "لوسيان" واصفا إياها في علاقاتها مع أحد أصدقائها إذ يقول: **"لقد أحسست بذلك اللحم الآخر الذي كان ينزلق في لحمها"** [2]. من خلال هذا القول يتبيّن بأن جسد الآخر يصبح لحما بالنسبة للأنا ونفس الأمر بالنسبة للأنا، فكلاهما يحس ببعضهما على أنه جسد ثم ينتقل إلى لحم خالص، فيظهر الجسد ثم نقلة اللحم.

إن جسد الأنا مرتبط بالعالم ويكشف عنه الآخر، فحضور الآخر ضروري لظهور جسد الأنا والكشف عنه، إذ يقول "سارتر" معبرا عن هذه الفكرة: **"(...) أنت في العالم كالشظية في اللحم، بل إن جسمك نفسه يكشف عنه من خلال الآخر"** [3]. يمثل الآخر وحضوره بالنسبة للأنا دورا أساسيا لا يمكن الاستغناء عنه، أو القول بأنه ذو صفة ثانوية، فوجود الجسم في العالم ما هو إلا دليل على ارتباطه بأشياء هذا العالم، وسعي الآخر في كل مرة وفي كل محاولة للكشف عنه.

إذ يؤكد "سارتر" على أهمية الآخر في موضع آخر إذ يقول: **"الآخر أعني ذلك الغير الذي نحيا معه ونعمل حسابا له، وننزع نحو الاتصال به، ونميل إلى تحقيق ضرب من المشاركة معه"**[4].

نتصل مع الآخر من خلال الجسد ونتفاعل معه ونتشارك التجارب أيضا.

---

[1] المصدر نفسه، ص 456.

[2] جان بول سارتر، رواية الغثيان، تر: سهيل إدريس، (د.ط)، (د.ت)، ص 45.

[3] سارتر، الذباب، تر: سهيل إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص 89.

[4] جان بول سارتر، الجلسة السرية، تر: عبد المنعم مجاهد، دار الشتاء، القاهرة – مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص 10.

الأنا تنظر إلى الآخر كجسم من اجل أن تقترب منه، والآخر بدوره يحيل نفسه إلى جسم وهذا ما يفسر قول "سارتر": "(...) **يحيل نفسه إلى جسم يمكن أن يتحد به مع جسم الآخر**" [1]. لكي يظهر الآخر كآخر يقابل الأنا فإنه يحال إلى جسم، ليكون في نفس المرتبة مع الأنا، ويستطيع أن يتفاعل معها ويرتبط بأشياء وبأدوات العالم المحيط بهما بكل من الأنا و الآخر. فصفة ظهور الجسمية في الآخر يحيله إلى أن تصير الأنا وتتمثل لديه كجسم أيضا، وتنكشف بتلك الصفة كذلك.

بلغ دور الآخر وحضوره في محيط الأنا، بحيث أصبحت له الحظوة ليصبح معه له قيمة، ويظهر معه الجسم كجسم يقول "سارتر" في هذا الصدد: "(...) **رفع رأسه غضبا جامدا، كان ينظر ليحيا، لينفجر، ليتألم، ليعبره جسمه، لقد كان الآخرون قذرون**" [2]. وهذا ما يحيل بأن كل ما يحيط بالأنا كجسم يخص الآخر كذلك في كل خصوصياته وجزئياته، حيث يمكن أن نعتبر حضور وكينونة الأنا كجسم لا تقف عند هذا الحد، بل تحقق كينونة الآخر من خلال جسمه أيضا.

فأنطولوجية الآخر ووجوده يحقق له أن يكون موجود كجسد وكموضوع، وموضوعانيته ووجوده كله يظهر من خلال جسده. حيث يقول "عبد الرحمن بدوي" مؤكدا هذا التصور: "**أن الآخر يحاول الآن أن يجذب إليه في محيط إدراكه ليس أشياء فحسب، بل نحن أنفسنا، كذلك نصنع منا موضوعا شيئا في عالمه هو**"[3].

وهذا ما يجعلنا نستخلص بأن ظهور الآخر كموضوع وكجسد إزاء الأنا ليس حكرا على هذا الآخر فقط، وإنما هو يخص الأنا كذلك، باعتبارها أنها يمكن كذلك أن تكون في عدة مواقف تظهر كموضوع وكجسد في الآن نفسه، وكينونتها تفرض هذه الازدواجية.

فمن المنطلق الفلسفي قد خصصت المذاهب الفلسفية المعاصرة ومن نماذجها: الوجودية كمذهب فلسفي وليد القرن العشرين، وقد "**نادت بحرية غير محدودة للفرد، وقد وجهت تفكيره نحو المشاكل المعاشة للفرد، وكرست جزءا من تأملها للجسد وأبعاده الوجودية، إذن جسدي ينتمي لي، إنه كنزي الخاص وأنا السيد المطلق الوحيد عليه، أمارس عليه حريتي كما أشاء**" [4]. ومن هنا تبرز أهمية الجسد عند "سارتر"، بحيث يعتبر أن له قيمة تظهر من خلال وجود الأنا أو الفرد ومن خلال وجود الآخرين، فتظهر أهميته من خلال وجودي

[1] جان بول سارتر، الجلسة السرية، المصدر نفسه، ص 12.

[2] جان بول سارتر، دروب الحرية، تر: سهيل إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت، ط2، 1962، ص 166.

[3] ينظر: عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، لبنان، (د.ط)، 1973، ص 217.

[4] ينظر: جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت – لبنان، ط1، 1993، ص 132.

وكينونتي أنا، باعتباري أنا من يملك هذا الجسد وأنا القائد له. أمارس عليه ما أشاء من مواقف كالحرية، لكن هذا الأمر لا يعني بأن "سارتر" والذي يعتبر رائد الوجودية الفرنسية ألغى دور الآخر في ظهور الجسد وتبيان أنطولوجيته. فقد احتل موضوع الجسد وعلاقته بالذات الإنسانية و الآخرين ركنا أساسيا، في طيات الفكر الوجودي الفرنسي، هذا ما حرّك قريحة "سارتر" لأن ينظم أفكاره الفلسفية و الأدبية، و يخصص أفكاره وتصوراته الفلسفية، ليتساءل ويقدم نظرته بخصوص هذه المسألة، رابطا الجسد بالذات الإنسانية وبصفة الظهور والاختفاء، حيث أن ظهور الجسد محكوم بالأساس بنظرة الأنا او الآخر إليه. ومع هذا يبقى هذا الجسد هو ما أنتمي أنا إليه، وما ينتمي الآخر إليه كذلك.

إن مجاراة الأنا للآخر وتواصلها / تواصله معها، هو ما يسمح للجسد بحكم هذا الأخير هو نقطة الاتصال بين هذين الطرفين. فمسألة إضمار / ظهور الجسد محكومة بمدى تواصله مع الآخر، وحتى إن كان هذا الأخير الذي يشارك الأنا كل تفاصيل حياتها، ويراقب أبسط تفاصيلها وتحركاتها، ويلاحظ بشكل مباشر تصرفاتها، فإنه هو ما يجعل الجسد باعتباره أمر مشترك بين الأنا والآخر أن يحظى بصفة الظهور أو الإضمار.

فهنا يمكن أن نلاحظ أن وجود الآخر بالنسبة للأنا أو حتى وجود الأنا بالنسبة للآخر له دور أساسي لا يمكن التغافل عنه، فهو الذي يحدد باختصار صفة الجسد في مستوى تحقق كينونة الإنسان، باعتباره كائن مرتبط بواقع يعيشه وبعالم يحتويه.

تظهر وجودية الآخر من خلال تموقعه في الوجود ومن خلال جسده أثناء تفاعله مع جسد الأنا، فيعبر عن هذه الفكرة حين يقول "بوخنسكي": **"بل هناك في الإنسان يوجد ما هو – في – ذاته من ذلك جسمه، والأنا فيه، وعاداته، وما إلى ذلك"**[1]. إن ما يستدعي الانتباه، كون أن الجسد مشترك بين الأنا / الآخر للضرورة الوجودية. وأنه جزء من العادات و همزة وصل بين الأنا و الآخر. فمسألة ظهور الآخر كجسد يتطور إلى تجليه كلحم في حضور الأنا، لا بل حضور كلا الطرفين لا يكون غير جسد، الذي سيتطور إلى لحم بعد التواصل بين الأنا والآخر وهذا ما يشير إليه "سارتر" في إحدى رواياته إذ يقول: " **فإنه يستقززك لأنه سيكون لحما من لحمي، ولأنني قززتك من لحمي"**[2]. وهذا التعبير هو ما يوضح التلازم حضور الآخر كموضوع وكجسد تتعايش معه الأنا، وتحاول أن تفهم بتعمق هذا الآخر خصوصا إذا حضر كجسد.

[1] ينظر: بوخنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، تر: عزت القرني، عالم المعرفة: سلسلة كتب ثقافية شهرية، الكويت، (د.ط)، 1978، ص 209.
[2] جان بول سارتر، أسرى ألتونا، تر: رحاب عكاوي، دار الحرف العربي علي مولا، بيروت – لبنان، ط1، 2010، ص 57.

ونفس التصور يعبر عنه "سارتر" في مواضع أخرى أثناء تحليله لمسألة الجسد كحالة أنطولوجية، وكشرط وجودي، "**فوعي الآخر يكون من خلال إدراك جسمه حين يظهر**" [1]. وهذا يعني ان حضور الآخر لا يمكن أن يتضح ويظهر إلا من خلال جسمه، وحتى فكرة إدراك الآخر لا تعلو عن حضوره كجسد في مقابل الأنا وحضورها كجسم.

يتضح من خلال هذا التحليل أن مسألة ظهور الآخر لا تكون إلا من خلال جسده، ولا يخص الأمر الآخر وحده وإنما يخص الأنا كذلك باعتباره طرف مشارك في العلاقة الإنسانية الوجودية مع الآخر. فبحكم العلاقة بين هذين الطرفين الأنا و الآخر، فإن الجسد يحضر ويظهر في كل تفاعل بين الاثنين، لأن وجود الآخر وأنطولوجيته تظهر من خلال حضوره كجسد.

لا ينكر الفيلسوف "جان بول سارتر" حضور / تواجد الآخر والاعتراف بوجوده في عالم الأنا، لا يتوقف الأمر هنا عند هذا الحد، وإنما يعترف بوجوده وحضوره الضروري كجسد مرتبط بالتحولات الوجودية الأخرى. لأن حقيقة الآخر لا تكمن في وجوده فقط، وإنما في حضوره كجسد بالنسبة للأنا كذلك. وهذا ما حاول "سارتر" التعمق فيه وتناوله بالتحليل من خلال مؤلفاته وكتاباته الفلسفية.

[1] J-P. SARTRE, l'Etre et le Néant, éd : Librairie Gallimard, Paris, 1943, p 290.

المبحث الثالث: علاقة الجسد بالحرية

ربط "سارتر" في كتاباته الفلسفية بين الجسد والحرية تصورين مركزيين في الفلسفة الوجودية، وحاول الإجابة عن السؤال المطروح: ما علاقة الجسد بالحرية؟ وكيف استطاع أن يوجد علاقة أنطولوجية بينهما؟ تعمق هذا الفيلسوف في هذه العلاقة أثناء تناوله لمسألة العلاقة مع الآخرين أو بالأحرى العلاقات المتعددة التي تنشأ عن تواصل الأنا والآخر، مثل علاقة الحب، المازوشية، الرغبة...إلخ. وقد تناول وعالج الفيلسوف "سارتر" علاقة التصورين بالتحليل المعمق والمناقشة.

إن العلاقة الأصلية بالآخر هي الأولى بالنسبة إلى علاقة جسدي بجسد الآخر، إذ يمكن أن تعتبر بأن معرفة الجسد بالتحديد تتناول العلاقات الخاصة بين وجودي ووجود الآخر. فالنظرة إلى الآخر كجسد تسلبه حريته، كلما شعرت الذات وأحست بنظرات الغير تقصدها، وتراقب تصرفاتها وحركاتها وأفعالها. ما دام أن الأنا ترى في جسمها أنه في بنيته باعتبارها ترى أنه نفس بنية جسم الآخر. باعتبار أن هذا الآخر لا يمكن أن نتصور حياة معزولة و مستقلة عن الآخرين وفي غياب لهم.

إن ما يمكن الإشارة إليه أن "جان بول سارتر" قد ربط بين الجسد و الحرية من خلال تناوله لمسألة الحديث عن العلاقات التي تنشأ بين الأنا و الآخر، وهي مجموعة علاقات يتحدث عنها بإسهاب خصوصا في كتابه الأساسي "الوجود والعدم" (1943)، ومن جملة هذه العلاقات مع الآخرين: نجد علاقة الحب التي هي حسب المنطق السارتري كفيلة بأن تسعى **"الأنا إلى أن ترد الآخر إلى جسد بمعنى هذا اللحم الحاضر العيني المحسوس، بحيث تذوب هذه الحرية وتلتصق بجسده كله"** [1]. وهذا ما يفسر أن محاولة الأنا لإحالة الآخر وحريته الساكنة والكامنة في جسده، فعلاقة الحب هي الوسيلة للانا من اجل جذب الآخر وجسده باعتباره وبوصفه حرية. ونفس الفكرة يشرحها "سارتر" في كتابه إذ يقول: **"عن طريق المداعبة يرمي الانا إلى تحرير الآخر من ذاكرته ومن جسده الخاص"** [2] فمن خلال الحب الممزوج و المسبوق بخطوة المداعبة، فإنه تسعى الأنا إلى جذب الآخر من حيث كونه جسد تحتويه وتملؤه الحرية. باختصار من خلال كونه حرية، ومنه فحرية الآخر تتمثل كجسد، تحاول الأنا او حتى الآخر أن يسيطر عليه بدلا من أن تنفلت منه. ويبقى الآخر وحضوره كجسد تجاه الأنا، يمتلك حرية الأنا باعتبارها جسدا، إذ يعبر عن هذا التصور بقوله: **"ويصبح الآخر في هذه اللحظة**

[1] جارن بول سارتر، الكينونة و العدم: بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية، تر: نقولا متيني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط 1، 2009، ص 343.

[2] المصدر نفسه، ص 345.

كائنا أمتلكه، ويعترف بحريتي. يبدو أنني وصلت إلى هدفي لأنني أمتلك الكائن الذي يحمل مفتاح موضوعانيتي، والذي أجعله يختبر حريتي بألف طريقة وطريقة"[1]. فالآخر لا يتذوق جسد الأنا فقط، بل يسلبه حريته من خلال جسده.

تتوصل السادية عن طريق العنف، فيسعى الأنا السادي لأن يمتلك ويستعبد حرية الآخر. إنه يحاول أن يرغم الآخر على أن يصبح برمته شيئا بمعنى موضوعا وهذا ما يشير إلى أن شعور السادي أثناء علاقاته الخاصة يحاول قدر المستطاع أن يمتلك الآخر كلية ويستعبده ويستحوذ على حريته. بما أن الآخر يظهر للأنا كجسد ونفس، الأمر بالنسبة للأنا. وهذا ما دفع "سارتر" إلى القول: **"فالأنا السادي يريد من جهة أن يقيد حرية الآخر في جسده – جسد الآخر. وأن يستحوذ على هذه الحرية المتجسدة ويريد من جهة أخرى وفي الوقت نفسه أن يحفظ حريته الخاصة به ويصونها"** [2]. وبالتالي، كانت في كل مرة تلتجئ الأنا إلى استخدام العنف وأشكال التعذيب، لأنه في حالة إذلال الآخر للأنا ولجسده، يصبح هذا الآخر لحما إزاء الأنا وبالتالي تصبح حريته وجسده في حالة استحواذ من قبل الأنا، ونفس الأمر بالنسبة للآخر. ففي كل المواضيع التي يتحدث فيها "سارتر" عن السادية، يربطها بجوهرها الأساسي المتمثل في سلب حرية الآخر من خلال جسده ولا تجعله ينفلت منها، حيث يرى "سارتر" أن **"جوهر الوجودية هو الإنسان، لأنه هو الحلقة التي تبنى عليها الأنطولوجيا وهذا من يعبر عنه بقوله: "أن الوجودية مذهب يتوجه نحو الاهتمام بالإنسان"**[3].

يرى الفيلسوف الناقد بأن هاجس السادية وشغلها الشاغل هو الامتلاك، امتلاك ماذا؟ الحرية طبعا التي تجعل من وجود الآخر أو الأنا مجرد لحم خالص سلبت حريته وتم استعباده بصفة مباشرة، إذ يقول: **"إن موضوع السادية هو الامتلاك المباشر، السادية إنها تهدف في الحقيقة إلى امتلاك الحرية عن المتناول، من حيث المبدأ"**[4]. فالسادي لا يؤثر فقط في الجسد كما عرفناه من قبل جسد الضحية، وهو يؤثر كذلك بصفة مباشرة في الحرية من حيث كونها تخص الآخر.

لا تقف مسألة سلب الحرية للذات من حيث كونها جسد واستعباده عند موقف أو علاقة الحب وما صاحبها من مواقف وجودية تخص التجربة الشخصية فقط، وإنما تتعدى إلى علاقات أخرى كالسادية و المازوشية

[1] المصدر نفسه، ص 346.

[2] جان بول سارتر، الكينونة والعدم (مصدر نفسه)، ص 524.

[3] Jean-Paul Sartre, l'Existentialisme est un Humanisme, Nagel, Paris, 1945, p 4.

[4] جان بول سارتر، الكينونة والعدم (المصدر نفسه)، ص 525.

التي لا تعدو نهب واغتصاب حرية الذات من حيث تحقيقها لكينونتها كجسد موجود في العالم. فيعرف "سارتر" بأن المازوشية **"هي محاولة لا تهدف إلى أن أفتن الآخر بموضوعيتي، بل تهدف إلى أن أجعل نفسي مفتونا بموضوعيتي – للآخر، أي أن أجعل نفسي موضوعا، بحيث إنني بواسطة الآخر أدرك بطريقة غير نظرية، هكذا فإن الأنا المستلب الذي لا يمكنني أن أفتن به"** [1]. فحالة المازوشية تتمثل للأنا المستلب أو للآخر المستلب من حريته التي أيضا أضاعها، بل بالأحرى أخذت منه بالقوة أثناء النظرة إليه كموضوع، فموضوعانية التي حصل فيها الآخر / الأنا سهلت بصفة مباشرة أن تسلب حرية كلا الطرفين في عدة مواقف، فالاعتراف بالموضوعانية هي ما ساهمت في أن تؤخذ الحرية من حيث أن التعامل مع الذات هو من حيث كونها جسد مرتبط بالعالم في كل أحواله و مواقفه، فعلاقة الحب والسادية أو حتى المازوشية تسعى إلى تحقيق مبدأ لا رجعة فيه، ولا أساس من غيره وهو سلب الحرية ما دام أن الطرف المتعامل معه هو إنسان من حيث اعتباره جسد مجرد ومستلب من أهم عنصر يحدد كينونة الإنسان، ألا وهو الحرية. فبعدما كانت تصرفات الآخر / الأنا حرة وعفوية وردود أفعالها تلقائية ستسلب بشتى الطرق من أجل قهر كلا الطرفين في حالة تبادل الأدوار وجعل ما هو جوهري فيه ينقلب ويضيع منه.

مسألة ربط الجسد بالحرية، باعتبار كل طرف مرتبط بوجود وبكينونة الإنسان، حيث أنها **"وحدها الحرية يمكن أن تكشف عن شخصية ما في جملتها"** [2]. فهي تكشف عن سر ارتباطها بالوجود الإنساني وخصوصا من حيث كونه جسد في علاقته مع العالم في وجود الآخرين، وحضوره كجسد ذو علاقة بموجهات معينة. اعتمد "سارتر" على أن الإنسان / الأنا على وجه الخصوص تتحكم في جسمها، وأن الآخر يحاول في كل محاولاته لحظة تقربه من الأنا أن يسلبها حريتها من خلال استخدامه لجسدها، حيث يعتبر بأن **"الحقيقة الإنسانية هي الحرية الإنسانية"**[3]. مادامت الحرية هي ما يصطلح عليه بالحقيقة الإنسانية التي لا يمكن لعقل بشري إنكارها، فهي في كل أبعادها مرتبطة بالأساس بالإنسان بجسده من أجل تحقيق كينونته.

اعتبر "سارتر" بأن الحرية هي ما يحكم أنطولوجيتنا إلى جانب مواضيع فلسفية وعناصر وجودية أخرى، نخص بالذكر الجسد والرغبة ومواضيع أخرى. لا بل يجزم بأن الحرية هي أمر مقدس لا يمكن إنكاره أو التنازل عنه، ومرتبط بالأساس بحقيقة وجودنا كأفراد في هذا العالم، حيث يعبر "مجاهد عبد المنعم مجاهد" عن هذه الفكرة

[1] المصدر نفسه، ص 494.

[2] نقلا عن: فوزي العلوي: سارتر المتعدد ، مجلة الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 40، جامعة تونس، 2006، ص 4.

[3] ينظر: حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مجلة عالم الفكر، العدد الثاني، المجلد الثاني عشر، ص 115.

بقوله: **"لا أزال أؤمن بأن الحرية الفردية هي شيء كلي إذا تحدثنا أنطولوجيا"** [1] وهذا ما يعبر عنه حيث يربط الجسد بالحرية، فما نعنيه بالأنطولوجيا وبالفهم الأنطولوجي في هذه الفكرة هو مسألة أن أنطولوجيا الإنسان ومسألة تحققها هي تخص الإنسان وحده دون غيره في وجوده العيني أولا ثم ارتباطه بجسده، والتقائه مع الآخرين من جهة أخرى.

أنطولوجيا الإنسان تتحدد ضمن مواقف ومن خلالها كذلك، فإذا كانت الحرية بالمفهوم السارتري مواقف، فإن للجسد مواقف و أبعاد كذلك بحيث لا يتحقق فعل الحرية وشعور الحرية إلا إذا ارتبطت بالجسد، فوجود الجسد أمر لا بد منه من أجل ضمان فكرة الحرية ووصفها في صورة إرتباطها بالجسد، مادام أن هناك علاقة قائمة بين كلا التصورين، أقصد بذلك الجسد والحرية، باعتبارهما عنصرين متصلين يعبران عن حقيقة وجود الإنسان. إذ يقول "مجاهد عبد المنعم مجاهد" معبرا عن هذا الموقف: **"لا تنفصل فكرة الموقف والحرية عن بعضها، فلا توجد حرية إلا في موقف ولا يوجد موقف إلا عن طريق الحرية"** [2].

يعبر "سارتر" في موضع آخر عن ارتباط الحرية بالجسد إذ يقول "أنيس منصور": **"الحرية تجعله مسؤولا عما يفعل، حرا فيما يفعل"** [3]، أي حرا فيما يفعله بجسد وكيف ينظر إليه، حرا عندما يملك جسدا يعبر به عن وجوده وعن كينونته، يعبر به عن مواقفه إزاء الأشياء والموضوعات، ودخوله في علاقات مع الآخرين.

إن الجسد لا يمنع رائد الفلسفة الوجودية من أن يذهب بهذا المفهوم إلى أبعد من هذا، يذهب إلى جعل الجسد شرطا للحرية أو حالة من حالات بلوغ الحرية. وأنه يمكن للإنسان أن يتحرر من خلال جسده، بغض النظر عن انفلات هذه الحرية من الإنسان في بعض المواقف التي تحول دون امتلاكه لحريته كشرط وكحق إنساني، أقصد هنا اقترابه من الآخرين.

إن مركزية الحرية وحضورها في الخطاب السارتري لا تقف عند هذا الحد، بل تتعدى إلى ظهورها من خلال الجسد، فالحرية تظهر من خلال الجسد، فحضورها / ظهورها أو اختفاؤها يكون من خلال الجسد. فحرية الإنسان تظهر من خلال جسده وحتى انفلاتها منه يكون من خلال هذا الأخير، بحيث يكون الجسد همزة وصل بين كينونة الإنسان أو حتى عدم وجوده. فعند التقاء وتواجد الحرية مع الجسد يتحقق وجود الإنسان من عدمه.

---

[1] ينظر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، سارتر عاصفة على العصر، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1965، ص 62.

[2] المرجع نفسه، ص 112.

[3] أنيس منصور، الوجودية، دار نهضة، مصر، ط 9، 2010، ص 17.

فالذات تسلب حرية ولم تعد هذه الأخيرة تملكها امتلاكا، فإذا كانت الحرية في العلاقات سواء الفرد في علاقته، أو إذا تحدثنا بمنطق الأضداد والثنائيات يمكننا أن نقول في علاقة بين الأنا و الآخر، فإذن هذه الحرية تسلب وتنهك انطلاقا من الجسد كعامل أساسي يستطيع الفرد أن يمثل حريته من خلاله.

فوضعية الأنا عندما تكون في علاقة مع الآخر كمثال / نموذج العلاقات المذكورة أعلاه، فإنه من الطبيعي أن يفقد حريته، مادام يعيش بجسده ويتعايش معه، ويتفاعل به في العالم، ويحاول أن يحقق وجوده بالاستعانة به، فسواء في الحب أو في أي علاقة أخرى، فإنه إنسان في حالة دائمة ليفقد حريته باعتبارها أمر مقدس، ما دام أن الآخر يرى الأنا جسما يسلبه حريته انطلاقا من هذا الجسم ونفس الأمر بالنسبة للأنا.

إن علاقات: الحب، الرغبة و السادية و المازوشية تهدف بالأساس كما يعبر عن ذلك الفيلسوف الوجودي في مؤلفه الأساسي "الوجود والعدم"، بقوله: **"تهدف إلى إثبات حرية الاختيار الملازمة للواقع"** [1]. فعيش الإنسان للتجربة الوجودية من خلال جسده، واتصالي مع الآخر من خلال جسدي يعد همزة وصل من أجل عيش الإنسان كجسد في الوجود، وأداة من أجل استكشافه. الآخر / الأنا في علاقته المباشرة و العينية يحاول أن يبني حرية ويمتلك حرية ما دام أن كلاهما يتعامل مع الآخر وكلاهما يعتبران الآخر جسدا ويحاولان على هذا الأساس إمتلاك وسلب الحرية، مادام أن جسد الغير يسلب حريتي والأنا تسلب حريته كذلك كدلالة على التأثير المزدوج. على الرغم من أن هذا الغير يغتصب عالمي ويجعلني موضوعا، فبمجرد ظهور الغير في عالمي فإنه يحولني من ذات إلى موضوع، يكتنفه الاستلاب والحرمان من الحرية حيث يرى جون بول سارتر بأن: **"الغير يشاركني الوجود، فيفسد علي وحدتي، ويسلب مني حريتي كوني جسدا بالنسبة إليه"** [2]. **وأعيش في العالم من خلال وبواسطة جسدي، ويستطرد فيقول: "أن التجربة الأصلية للآخر من حيث هي مصدر الاستلاب و التشيؤ"**[3]. ومن طراز العلاقات المتبادلة بين الموجودات الإنسانية، فإما أن تحاول الأنا أن تسلب حرية الآخر وسيادته، وأن تجعله شيئا موضوعيا، أو أن تستوعب حرية الآخر وتمثلها وتقبلها بوصفها أساسا لحرية الذات الإنسانية، فكلا الموقفين: سواء كان الأمر في السادية أو المازوشية، فإن الاستعباد الكامل و التقيد لجسد الآخر يحوله إلى شيء، ويسلب حريته التي تسعى الأنا في كل مرة من خلال محاولاتها استردادها والحصول عليها.

[1] جان بول سارتر، الكينونة والعدم: بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية، تر: نقولا متيني، المصدر نفسه، ص 550.

[2] المصدر نفسه، ص 552.

[3] ينظر: غيضان السيد علي، الغيرية في التفكير الغربي، مجلة الاستغراب، العدد 10، بيروت، 2018، ص 10.

يؤكد "سارتر" أثناء تناوله لهذه العلاقات بالتحليل على ضرورة أن يمنع / يتوقف الإنسان عن الحب أو أي علاقات إنسانية وجودية أخرى مثلما ذكرت من قبل، ما دام أن هذه العلاقات تسلب الحرية الإنسانية لأنها هذه الأخيرة هي: **"المكون الأساسي لوجود الإنسان"**[1]. فهناك لقاء وحوار أنطولوجي بين الجسد والحرية.

يتحدث "سارتر" عن الحب فيؤكد بأنه علاقة رغم طابعها النبيل إلا أنها في الأساس وفي منطلقها الأساسي ليست سوى امتلاك حرية الآخر من خلال جسده، وإلغاء حريته باعتبارها الحقيقة التي تعبر عن وجوده الإنساني. فإذا كان الآخر شرط لوجودي، ولا يمكن أن يتحدد وجودي إلا به ومن خلاله، فإنه بالأساس لا يمكننا إنكار أنه يشكل مشكلة وتهديد خطير يهدد حرية الإنسان و يستعبده من خلال الجسد ما جعل العلاقة بين الجسد والحرية موجودة، بحيث أن الحديث عن الجسد هو في الوقت نفسه حديث عن أنطولوجية الإنسان، باعتباره امتلاك واستلاب للحرية.

ففي جهود "سارتر" أثناء تحليله للعلاقات الإنسانية في مؤلفه الموسوم "الوجود والعدم l'Etre et le Néant"، فإنه يبيّن بأنها في الأصل هي علاقات غير مستقرة، تسعى إلى امتلاك حرية الطرف الآخر من خلال الاستحواذ على جسده.

يحلل "سارتر" في إطار علاقة الجسد بالحرية إذ يقول: **"الحرية ليست شيئا آخر سوى وجود إرادتنا و مشاعرنا"**[2]. فالحرية مرتبطة بمواضيعنا وأشيائنا ومشاعرنا وبكل ماله علاقة بوجودنا. فالجسد ضمن مواضيعنا وخصائص وجودنا، لأن جسدنا هو ما يفرض وجودنا، فنحن نوجد كأجساد مرتبطة بالحرية خصوصا إذا تفطّنا أن نعيش مع الآخر الذي ينتظر الفرصة كي يعمل على أن نتصل ونسلب من الحرية. أو بتعبير أدق: أن يعدم جسدنا من الحرية. ما دامت صفته و جوهره الإنساني والذي يعبر عن حقيقة وجوده. إذ يؤكد "سارتر" في الفصل الثالث من كتابه (الوجود والعدم) أن العلاقات الإنسانية التي تنشأ نتيجة تواصل الأنا مع الآخر يعرف عنها بالأساس الفشل، وأن هذا الفشل بالأساس سببه هو: محاولة الأنا / الآخر سلب وامتلاك حرية الآخر من حيث كونه جسد، **"فيعمد الأنا إلى إنكار على الغير جسده الخاص، ويستخدم الأدوات للكشف عن جسده للآخر بأسره لحريته"**[3]. فالامتلاك و السلب يكون من خلال الجسد و يجرده من الحرية، باعتبارها الجوهر الذي يتصف و يتميز به الوجود الإنساني. ويعبر "سارتر" عن ذلك الترابط الحاصل بين الحرية كخاصية أنطولوجية

[1] ينظر: بول فولكييه، هذه هي الوجودية، تر: محمد عيتاني، دار بيروت، (د.ط)، بيروت، 1953، ص 24.

[2] J.Paul Sartre, l'Etre et le Néant, ed : Librairie Gallimard – Paris, 1943, p 520.

[3] ينظر: ريجيس جولئييه، المذاهب الوجودية، تر: فؤاد كامل، دار الآداب، ط1، 1988، ص 167.

والجسد كعنصر وجودي فيقول: **"فأنا إذن أكون حرا حين أستخلص وبمقدار ما أستخلص الكلية التي أن عليها تحديد رؤيتي و تصميمي و إحساسي وفعلي، وحريتي ترتكز على الكشف الذي أقوم به للعالم"** [1].

الحرية حسب التصور تتضمن كل ما هو متعلق بذاتي من تصميم ومن تخطيط و من شروط ومن أفعال تلك المتعلقة بجسدي الذي من خلاله أكتشف العالم. وأن الإنسان يوجد بالنسبة للآخر من حيث كونه جسد، فكل ما هو إنساني مرتبط بالجسد، حتى العادات وما إلى ذلك، فكل ما هو مرتبط بالإنسان يدخل ضمن المنظومة الخاصة بالوجود وتحديدا بالفرد الإنساني.

تلك العلاقات تعني دائما محاولة تمتلك حرية الآخر على النحو الموصوف، فنحن نشتهي جسد الآخر: **"فالتواجد مع الآخر من خلال الجسد، وعن طريق الاتصال به"** [2]، فسرعان ما ينتهي الانجذاب عندما يكتشف الأمر بأن التقرب واشتهاء جسد الآخر هدفه بالأساس جعل الآخر موضوعا وامتلاك و استلاب حريته. مادامت أن فلسفة "سارتر" في جوهرها **"هي فلسفة حرية"** [3]. من هنا ربط الجسد بالحرية، إذ اعتبر أن الجسد تُسلَب حريته إذا تم استخدامه من قبل الآخر. فيضيف بأن الجسد يتضمن ويستوجب وجود العديد من الأفعال التي تحدد سلوك الوجود الإنساني بحيث أن هذا الجسد في الحد ذاته هو يوجب بقاء وحضور ما هو مرتبط بالخاصية الأنطولوجية للفرد العيني ويقصد الحرية هنا في علاقتها و ارتباطها الأنطولوجي مع الجسد باعتباره جزء من الجوهر الأنطولوجي الذي يحدد حقيقة الإنسان، وما يحمله من مقومات وعادات لا تحد من هذه الحقيقة. يواصل "سارتر" في شرح هذه الفكرة ويدعمها إذ يرى بان هذه الحرية هي بالأساس أمر لابد منه يعالج ضمن إتصاله بمواضيع أنطولوجية، حيث يقول: **"الحرية هي ضرورة، لأنها بالأخير ضرورة للفعل نفسه، المقصود الحرية"** [4].

من خلال هذا القول السارتري يتبين لنا بان الحرية في علاقتها مع الجسد يتمخّض عنها حقيقة الوجود الأنطولوجي التي تخص الفرد العيني. باعتباره يشترك بهذين العنصرين، أقصد: الحرية والجسد.

---

[1] المرجع نفسه، ص 215.

[2] بوخنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، تر: عزت القرني، المرجع نفسه، ص 214

[3] ينظر: أحمد أبوزيد، جان بول سارتر: عالم الفكر، دار الإعلام، الكويت، سبتمبر، 1971، ص 21.

[4] J.Paul Sartre, Critique de la Raison Dialectique, éd : Gallimard, Paris, tom I, 1960, p 157.

نستخلص من خلال تحليلنا وتقديمنا لأفكار هذا المبحث بأن الفيلسوف الأنموذج "جان بول سارتر"، قد حاول ربط الحرية بالجسد، باعتبارهما موضوعين أنطولوجيين، كما ربط في فلسفته الحرية بمواضيع ومسائل فلسفية لها علاقة بالوجود الإنساني وقضية البحث فيه.

الجسد تسلب حريته ويجرد منها أثناء اتصال أو إنشاء الأنا علاقات إنسانية مع الآخر، فيحاول في كل لحظة الأنا / الآخر استرجاع هذه الحرية المسلوبة التي كانت تحرك الوجود الإنساني، إلا أن المحاولات المتكررة في استرجاعها كلها تبوء بالفشل، لأن الحرية تسلب من الآخر / الأنا باعتبار أن النظرة إليهما هي من خلال كونها جسد.

خـاتـمـة:

نستخلص مما تقدم بأن الجسد قد حظي بأهمية ملحوظة في الفلسفة، فقد تناولته الفلسفة الإغريقية خصوصا الثلاثي (سقراط – أفلاطون – أرسطو) بما أنهم عالجوا مسألة الجسد في تصوراتهم، وتم الإعلاء من شأن النفس، لأنها مصدر التعقل و الفكر، سار التحليل لموضوع الجسد إلى الفلسفة الحديثة مع الفلاسفة "ديكارت" و "اسبينوزا" و "دافيد هيوم": أعطوا الأولوية للجسد و اعتبروه جوهر الإنسان الذي يشكل الحداثة إلى جانب العقل، ولا يمكن إغفال الجسد حسب هؤلاء لأن الجانب المظلم و الذي يشكّل السّر الأعظم هو الجسد و ليس النفس كما اعتبرت ذلك الفلسفة اليونانية، ليكون الرأي الفلسفة المعاصرة، أعادت الاعتبار الكلي للجسد مع الفيلسوف الألماني "نيتشه" بعدما كان مهمشا ومنسيا في الفلسفة و اعتبر سجنا للنفس. فمع الفلاسفة المعاصرين سيكون الجسد تصور آخر، و تبرز قيمته الحقيقية.

اعتبر الجسد عنصرا من الواقع و التجربة الوجودية، ثم أن الوجود نفسه يتكون منه، لا لشيء إلا لأن معه تتحقق فردانيته، الفرد ووجوده العيني في هذا العالم. فالجسد هنا يعتبر عنصر مكون للوجود شأنه شأن بقية العناصر الأخرى المرتبطة بالذات الإنسانية.

مثّلت ثنائية الأنا و الآخر دور أساسيا في تحديد خاصية الجسد ومكانته ما إن كان في حالة ظهور أو إضمار، فالعلاقة مع الآخر و التفاعل معه تكشف لنا دور الآخر وحضوره في العملية التواصلية التفاعلية بينه و بين الأنا. لأن الإنسان لا يعيش بمعزل عن الآخرين، وإنما معهم و في تفاعل دائم معه م. فالآخر يعمل على تمثل الأنا جسدا و يظهر هنا الآخر كجسد و لا ننسى أن الدور و التفاعل متبادل، فيمثل ما يعتبر الأنا و الآخر جسدا، نتيجة عدة علاقات تنشأ بينهما، فالآخر كذلك يعتبر الأنا و يراه جسدا يستطيع من خلالها لمسها و التفاعل معها و رؤيتها و إلى غير ذلك.

وما يتبين لنا أثناء هذا التحليل أن الجسد كجزء من أنطولوجيا الإنسان له ارتباط بالعديد من المواضيع الأنطولوجية الأخرى: الحرية.

فارتباط الجسد بالحرية ما هو إلا ارتباط الإنسان بالوجود. لأن كون الإنسان حر هو كونه موجود.

ومنه، فنتيجة لأهمية موضوع الجسد ضمن تاريخ الفلسفة برمته، فإنه من المهم معالجة إشكالياته و أبعاده و علاقته بمواضيع أنطولوجية أخرى. وهذا ما أكدت عليه المدرسة الوجودية.

الملاحق

سقراط (Socrate) (470 – 389 ق.م)[1]:

يعتبر "سقراط" أعمق فلاسفة اليونان تأثيرا في الفكر اليوناني، معه يتم تقسيم الفلسفة اليونانية إلى ما قبل سقراط وما بعد سقراط, ولد في أثينا وكان أبوه نحاتا و أمه قابلة. مارس النحت كأبيه في بداية حياته، لكنه تفرغ بعد ذلك للمعرفة و العلم، تأثر في البداية بالفيثاغوريين و خاصة بالمدرسة السوفسطائية، فتفنن في ممارسة الجدل، غير أنه خالف السوفسطائيين في أهدافه من وراء جدله. فكان يعلم الشباب بدون مقابل مادي. وكان ينشر الحكمة على قارعة الطرقات و الأماكن العمومية. دخل مع السوفسطائيين في جدالات و محاورات إشتهرت عنه وسجلها تلميذه أفلاطون. لقد كانت فلسفته ذات طابع إنساني عميق.

[1] ينظر: جمال هاشم، قاموس الفلاسفة، دار الخطابي، الدار البيضاء، ط 1، 1991، ص 22.

أفلاطون (Platon) (428 ق.م – 347 ق.م)[1]:

ولد "أفلاطون" بأثينا وعاش بها معظم سنوات حياته إلى غاية إعدام أستاذه "سقراط" حيث غادرها. لقد طاف "أفلاطون" في عدة مناطق و طرق باب السياسيين لعله يجد من يطبق أفكاره في المدينة الفاضلة. لقد كان "أفلاطون" من أسرة أرستقراطية عريقة، و اتجه تفكيره بعد إعدام أستاذه "سقراط"، إلى الشروط التي ينبغي توفرها لإقامة حكومة عادلة، فهيّأ لها الأسس النظرية في مؤلفاته، من خلال نظريته في الشروط التربوية التي ينبغي توفرها، وذلك بتوجيه التعليم و تربية الأفراد تربية إجتماعية و سياسية و عسكرية و علمية تجعل منهم مواطنين صالحين في الحكومة العادلة. ومن أجل ذلك، أنشأ مدرسته المشهورة (الأكاديمية). أشتهر بنظرية الكهف. وله العديد من المحاورات من بينها "الجمهورية" الذي يبين فيه نظريته في السياسة.

[1] المرجع نفسه، ص 26.

أرسطو (Aristote) (384–322 ق.م)[1]:

"أرسطو" هو ابن نيقوماخوس (وكان الأب طبيبا لأحد ملوك مقدونيا) رحل إلى أثينا، حيث تتلمذ على "أفلاطون" يلقبه بالعقل لشدة ذكائه. بعد وفاة "أفلاطون" غادر "أرسطو" أثينا و تنقل بين عدة مدن. فتكلف بتربية "إسكندر الأكبر". بعد ذلك عاد إلى أثينا، حيث أنشأ مدرسته الشهيرة في منطقة الملعب الرياضي الذي يسمى اللوقيون Lyceum. يقسم "أرسطو" المعرفة إلى نظرية و عملية. لم يدرج "أرسطو" المنطق ضمن تصنيفاته، بل اعتبره وسيلة أو أداة للدراسة العلمية. وكتبه المنطقية المسماة بالأرغانون ستة هي: المقولات و العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات الثانية و الجدل و الأغاليط".

[1] المرجع السابق، ص 26.

العقلانية (Rationalisme)[1]:

مذهب فكري فلسفي، يزعم أن الاستدلال العقلي هو الطريق الوحيد للوصول إلى معرفة طبيعة الكون و الوجود، يؤكد هذا المذهب إن الحقيقة يمكن أن تكتشف بشكل أفضل باستخدام العقل (Raison). وهذا المذهب برز في الفلسفة اليونانية عند "سقراط" و "أرسطو"، وبرز في الفلسفة الحديثة و المعاصرة على أيدي فلاسفة في الفكر البشري أمثال: "ديكارت" و "ليبنتز" و "سبينوزا" و غيرهم.

[1] ينظر: مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة، عمان – الأردن، ط 1، 2009، ص 324

رونيه ديكارت (Descartes) (1596– 1650)[1]:

ولد في 31 مارس 1596 بفرنسا، تلقى "ديكارت" علومه الأولى في مدرسة (La fléche) الملكية، إحدى مدارس اليسوعيين، فبقي يتعلم بها ثماني سنوات، حيث أخذ عنها العلوم (المنطق – الرياضيات – الطبيعيات – الفلسفة – الأخلاق و الميتافيزيقا).

وفي عام 1619 قصد "ديكارت" هولندا ليتعلم صنعة الحرب على يد أشهر جندي في أوربا (Mauriss de Nasseau).

فبعض العبارات تترسخ في ذاكرة الأشخاص من بينها "أنا أفكر إذن أنا موجود Je pense donc je suis" فاصلا النفس عن الجسد. توفي في 11 فيفري 1650.

يوصف "ديكارت" بأنه فيلسوف وعالم رياضي و مثقف موسوعي، ويعتبر من مؤسسي الفلسفة الحديثة و مؤسس الرياضيات الحديثة. ومن مؤلفاته:

*حديث الطريقة (1637).

*تأملات في الفلسفة الأولى (1641).

*مبادئ الفلسفة (1644).

*انفعالات النفس (1649)

*العالم (1644)

[1]Lucien Mazenod, les philosophes célèbres, ed : d'art, Paris, 1956, p 146.

باروخ سبينوزا (Barock Spinoza) (1632 – 1677)[1]:

ولد في أمستردام سنة 1632 و مات في "لاهاي" سنة 1677، لم تعرف حياته أحداثا كثيرة، بل قضاها جلها في الدرس و التأمل.

وينحدر من أسرة اليهود البرتغاليين، فقد حظيت مواهبه بمن يقدرها قدرها في الأوساط التي تستمد من دراسة الكتاب المقدس جوهر إيمانها، وكتب "سبينوزا": تاريخ مبادئ الفلسفة الديكارتية، مبرهنا عليها بالطريقة الهندسية و تأملات ميتافيزيقية، و (رسالة وجيزة في الله و الإنسان و سعادته)، و في (إصلاح العقل)، و لم يكتمل، و في عام 1662، بدأ "سبينوزا" ثم هجر الفلسفة المسودة الأولى لرسالته في الأخلاق و (رسالة في اللاهوت و السياسة) (1677).

[1] ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، ط3، 2006، ص 360.

دافيد هيوم (David Hume)[1]:

يعد "دافيد هيوم" أعظم فلاسفة الإنجليز، ولد في يوم 26 أبريل 1711 بمدينة أدنبره، يفتخر "دافيد" كنوه ينتمي لعائلة عريقة من كلا الطرفين، فأبوه هو "جوسيف هيوم Joseph Hume". كان يجمع بين مهنة القانون و إدارته لضيعة يملكها في مدينة نانيليوس، وكان "هيوم" طوال حياته يتسم بأنه ذات نزعة غير عدوانية و مسالمة وكان يكره الاختلاط بالعامة من الناس، لقد درس الفن و الأدب الأغريقي و المنطق و الميتافيزيقا و الفلسفة الطبيعية و التي تعرف الآن بالفيزياء.

صمم "ديفيد هيوم" على أن يكرس نفسه لكتابة مؤلفه (رسالة في الطبيعة البشرية).

فارق "هيوم" الحياة يوم 25 أغسطس عام 1776، تثبت حياة "هيوم" المتعددة الجوانب صدق و صفة لنفسه أنني رجل دمث الطباع، مسيطر على أعصابي، منفتح اجتماعيا، مرح، قادر على المودة و على قدر كبير من الاعتدال في جميع عواطفي".

[1] ينظر: جولس أير، ديفيد هيوم، تر: سامي عبد الوهاب عبد المجيد، دار الوفاء، الإسكندرية، ط 1، 2015، ص ص 8 – 10.

ميرلوبونتي (Merleau–Ponty, Maurice)[1]:

فيلسوف فرنسي، ولد في 14 أيار 1908 في "روشفور" و مات في 03 أيار 1961 في باريس، بعد أن أنهى دراسته الثانوية في باريس، دخل دار المعلمين العليا، وحصل في عام 1930 على شهادة التبريز في الفلسفة و تولى في الوقت نفسه رئاسة تحرير الأزمنة الحديثة مع "جان بول سارتر".

إن نتاج "ميرلوبونتي" المكتوب مقتضب نسبيا بنية السلوك (1942)، فينومينولوجيا الإدراك (1948)، المعنى و اللامعنى (1948)، مديح الفلسفة 1953، مغامرات الجدل (1955)، إشارات (1960)، وجملة من النصوص التي نشرها بعد وفاة كلود لوفور، العين و الروح (1964)، المنظور و اللامنظور (1964) و أخيرا، نثر العالم (1969).

يقوم فكر "ميرلوبونتي" على نظر عقلي ذي وجهة فينومينولوجية و على محاولة لدمج علوم الإنسان و في المقام الأول علم النفس و الألسنية بالفلسفة.

لقد حاول "ميرلوبونتي"، فيلسوف الوعي و وريث "ديكارت" على الرغم منه، مثلما سيحاول في وقت لاحق "بول ريكور" أن يعقد أواصر الحوار مع علوم الإنسان (الإثنولوجيا و الألسنية و التحليل النفسي).

[1] ينظر: جورج طرابيش، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط 3، 2006، ص 658.

جاك دريدا (Jaques Derrida) (1930 – 2004):

"فيلسوف فرنسي من أسرة يهودية، ولد يوم 15 يوليو 1930 بمنطقة الأبيار الواقعة في عاصمة الجزائر، إذ عاش فيها حتى سن التاسعة عشر من عمره. إنه الواحد المتعدد الجزائري، الفرنسي، اليهودي، الأندلسي، غير غريب عن المغرب العربي، تخرج من قسم الفلسفة لدار المعلمين العليا، باريس، شغل منصب مدير مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية ،ساهم عام 1983 في إنشاء المدرسة الدولية للفلسفة، و التي سيكون أول مدير لها، كما أنه درس في الولايات المتحدة الأمريكية حيث ستتمتع أعماله بذيوع كبير، كما أجرى دراسة نقدية معمقة للمؤسسة الفلسفية و لتعليم مادة الفلسفة. له عدة مؤلفات، من بينها كتابه: "الكتابة و الإختلاف".

توفي عام 2004 في مستشفى باريس عن عمر ناهز 74 عام بعد صراع مع سرطان البنكرياس"[1].

[1] ينظر : مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية: الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الضفاف، الجزء الثاني، بيروت، ط 1، 2013، ص 1229 – 1230.

فريدريك فلهلم – نيتشه (Nietzsche) (1900 – 1844):

"ولد في روكن ببروسيا ومات في إيمار (1844 – 1900). في الثامنة عشر من عمره دخل جامعة "بون" ثم "لايبزيغ" حيث هزته مطالعة كتاب "شوبنهاور" (العالم كإرادة و تمثل). كان معجبا ببسمارك إلا أنه كان يهتم بكل شيء إلا السياسة. "نيتشه" هو آخر الفلاسفة المسجلين في الوقت الراهن. فهو راهني وغير راهني. وفي عام (1870) نشر نتيجة أبحاثه بعنوان (ميلاد المأساة أو الحضارة الإنسانية). و تفجرت أول أزمة فكرية في حياته عندما انفصل عن مذهب شوبنهاور و نزعة فاغنر الجمالية بحكم تأثيرهما الكبير في فلسفته. وعندئذ نشر (تأملات غير راهنة)، ثم نشر (إنسان مفرط في إنسانيته) (1878)، كما كتب (الفجر) و نشر مجموعة المعرفة، ورحل إلى روما حيث تعرف إلى صبية روسية تدعى (لو–صالومي) فتعلق بها. وكتب "نيتشه" القسم الأول من (هكذا تكلم زرادشت) (1883) و نشر عام (1886) كتابه (فيما وراء الخير و الشر) و نشر عام (1887) (أصل الأخلاق)، وكتب أيضا (حالة فاغنر) 1888، و (أفول الأصنام) 1888. وفي خريف عام 1888 سطّر "نيتشه" في "تورينو" آخر مخطوط له (هوذا الإنسان) 1888 و المراسلات 1905 – 1900"[1].

[1]Ibid, p 280.

الآخر (Autre):

"عبارة عن الذات التي تحيلني إلى موضوع و التي تحيلها ذاتي بدورها إلى موضوع، فالآخر إما ذات أو موضوع، ولا يمكن أن يكون شيئا وسطا بين هذا أو ذاك.

الآخر كذات autrui – sujet إما أن يكون له وجود في العالم، وهو ما يسميه "سارتر" factificite (واقعية) أو وجود متعال عبر العالم être-par-delà-le monde"[1].

[1] ينظر: فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص 39.

الوجودية (Existentialisme):

"الوجودية، تلك هي النزعة الفطرية التي سيطرت على الفلسفة الفرنسية خلال الحرب العالمية الثانية و ما بعدها.

من معالم الفلسفة الفرنسية المعاصرة، هذا الإتحاد الذي نشاهده عند عدد من أبرز المفكرين بين الفلاسفة و بين طرائق أخرى للتعبير، أخصها طريقة الرواية المأساة، لقد عرض كل من "غابريال مارسيل" و "جان بول سارتر" آراءهما في روايات مأساوية، وفي مؤلفات، لكن "سارتر" يختلف عن حالا بعض الشيء عن زميله. لقد انطلق من فكرة الفلسفي، ليكوّن من ثم رواياته المأساوية، على أن هناك ما يجمع بين هذا وذاك، هو أن لكل منهما فكر فلسفي و مأساوي في الآن الواحد"[1].

[1] ينظر: جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، تر: مارون الخوري، منشورات عويدات، (د.ط)، (د.ت)، ص 163.

جان بول سارتر (Jean–Paul Sartre):

"كانت ولادة الفيلسوف الوجودي "جان بول سارتر" في 21 يونيو سنة 1905 بفرنسا، كان أبوه مهندسا في البحرية الفرنسية.

بفرنسا، تعرف "جان بول سارتر"وهو يتلقى علومه في الجامعة "بسيمون دي بوفوار" التي رافقته فيما بعد في مختلف مراحل حياته، ولازمته التلازم الأبدي بعد أن منحها حبه الخالص الراسخ الكامل. انصرف إلى نشر أفكاره الوجودية في العالم عن طريق التأليف و النشر. كان لفكر "إدموند هوسرل" و "مارتن هايدغر" التأثير العظيم في فلسفته، وكذا "ياسبرز"، حيث تكونت لديه الأرضية الفكرية لفسفته الوجودية.

وفي عام (1949) أنشأ "سارتر" مجلة (الأزمنة الحديثة).

صنف الفيلسوف الوجودي "جان بول سارتر" العديد من الكتب، وكتب الكثير من المقالات بالإضافة إلى بعض المسرحيات الهادفة التحليلية و الدراسات السيكولوجية: (1936): التخيل: الموسوعة الفلسفية الجديدة (دراسة سيكولوجية) (1938)، الغثيان nausé (رواية)، (1939)الجدار، نظرية عامة في الانفعالات (نظرية سيكولوجية) (1940) المتخيل، (1943) الكينونة و العدم (بحث فلسفي)، (1943) الذباب، (1944) جلسة سرية، سن الرشد (1946)، (1946) الوجودية نزعة إنسانية، (1946) موتى بلا قبور، (1960) نقد العقل الجدلي، (1960) الكلمات.

بقي "سارتر" ثابت الموقف في القضايا الدولية و نصيرا متحمسا للسلام العالمي"[1].

[1]Ibid, p 295.

قائمة المصادر و المواجع

- **المصادر باللغة العربية:**

- أرسطو طاليس، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2015.
- أفلاطون، الجمهورية: المدينة الفاضلة، ترجمة: عيسى الحسن، دار الأهلية، عمان – الأردن، الطبعة الأولى، 2009.
- أفلاطون، محاورة القوانين، ترجمة: تيلور، مطابع الهيئة المصرية العامة، القاهرة – مصر، (د.ط)، 1976.
- أفلاطون، محاورة ثياثيوس أو عن العلم، ترجمة: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، 2000.
- أفلاطون، محاورة فيدون أو في خلود النفس، تر: عزت القرني، دار قباء، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2001.
- باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2009.
- جاك دريدا، الكتابة و الاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الثانية، 2000.
- جان بول سارتر، أسرى ألتونا، تر: رحاب عكاوي، دار الحرف العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2010.
- جان بول سارتر، الجلسة السرية، تر: عبد المنعم مجاهد، دار الشتاء، القاهرة – مصر، (د.ط)، (د.ت).
- جان بول سارتر، الكينونة و العدم: بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية، تر: نقولا متيني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2009.

- جان بول سارتر، الكينونة و العدم: بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية، تر: نقولا متيني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2009.

- جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم الحفني، القاهرة، الطبعة الأولى، 1964.
- جان بول سارتر، دروب الحرية، تر: سهيل إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1962.
- جان بول سارتر، رواية الغثيان، تر: سهيل إدريس، (د.ط)، (د.ت).
- جون ليشته، خمسون مفكر أساسيا معاصرا، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2008.
- ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2008.
- رشيد بوطيب، نقد الحرية: مدخل إلى فلسفة إمانويل ليفيناس، منشورات ضفاف، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2019.
- رينة ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود و أن نفس الإنسان تتميز عن جسمه، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت–باريس، الطبعة الرابعة، 1988.
- رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة: عمر الشاروني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2008.
- سارتر، الذباب، تر: سهيل إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- فريديريك نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة: محمد الناحي، أفريقيا، المغرب، (د.ط)، 2006.
- فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، دار الأهلية، عمان – الأردن، الطبعة الأولى، 2009.
- موريس ميرلوبونتي، المرئي و اللامرئي، ترجمة: سعاد محمد خضر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد – العراق، الطبعة الأولى، 1978.
- موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، دار الإنماء العربي، (د.ط)، (د.ت).

قائمة المراجع باللغة العربية:

- هشام العلوي، الجسد بين الشرق و الغرب، منشورات الزمن، الرباط، (د.ط)، 2003.

- جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، منشورات الإختلاف، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2009.
- عبد الفتاح الديدي، القضايا المعاصرة في الفلسفة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط)، 1967.
- علا محمد أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية: دراسة في فلسفة ميرلوبونتي، دار الثقافة، القاهرة، (د.ط)، 1994.
- محمد بن سباع و آخرون، الفلسفة الفينومينولوجية الوجودية عند موريس ميرلوبونتي: من أولية الوعي إلى مسألة الوجود، دار الروافد، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2014.
- حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير، بيروت – لبنان، (د.ط)، 2009.
- كاثرين موريس، جان بول سارتر، تر: أحمد علي بدوي، دار الآفاق، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى، 2011.
- رشيد بوطيب، نقد الحرية: مدخل إلى فلسفة إمانويل ليفيناس، منشورات ضفاف، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2019.
- سمية بيدوع، فلسفة الجسد، دار التنوير، تونس، (د.ط)، 2009.
- عبد رحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، لبنان، (د.ط)، 1973.
- جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت – لبنان، ط1، 1993.

جوخنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، تر: عزت القرني، عالم المعرفة: سلسلة كتب ثقافية شهرية، الكويت، (د.ط)، 1978.

- خديجة زيتلي، أفلاطون: السياسة، المعرفة، المرأة، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011.

ثيوفاريس كيسيديس، سقراط: مسألة الجدل، ترجمة: طلال السهيل، دار الفارابي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1987.

فاروق عبد المعطي، الأعلام من الفلاسفة، أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1992.

ماجد فخري، أرسطو: المعلم الأول، دار الأهلية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1958.

مجدي كامل، أرسطو المعلم الأول، دار الكتاب العربي، دمشق – القاهرة، الطبعة الأولى، 2011.

-فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، (د.ط)، (د.ت)، 1974.
-جورج لايكوف، الفلسفة في الجسد: الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي، ترجمة: عبد المجيد جحفو، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2016.
-عبد رحمن بدوي، الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
-ميشيلا مارزانو، فلسفة الجسد، ترجمة: نبيل أبو صعب، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، (د.ط)، 2010.
-حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير، بيروت – لبنان، (د.ط)، 2009.
-كامل محمد عويضة، جان بول سارتر: فيلسوف الحرية، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1998.
- جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، منشورات الإختلاف، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2009.
- مجاهد عبد المنعم مجاهد، سارتر، عاصفة على العصر، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1965.
-أنيس منصور، الوجودية، دار نهضة، مصر، الطبعة التاسعة، 2010.
-جول فولكييه، هذه هي الوجودية، تر: محمد عيلاني، دار بيروت، 1953.
- ريجيس جولڤييه، المذاهب الوجودية، تر: فؤاد كامل، دار الآداب، الطبعة الأولى، 1988.
- عبد القادر تومي، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث: مدعمة بنصوص مختارة، كنوز الحكمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2011.
- راوية عبد المنعم عباس، الفكر الواضح المتميز: ديكارت، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية – مصر، (د.ط)، 2014.
- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطبيعة، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة، 2004، الجزء الرابع.
- فؤاد زكريا، سبينوزا، دار التنوير، بيروت – لبنان، (د.ط)، 2008.
- بيار فرانسوا مورو، اسبينوزا و الاسبينوزية، ترجمة: جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2008.
- ألفريد جولس أير، ديفيد هيوم، تر: سامي عبد الوهاب عبد المجيد، دار الوفاء، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2015.
- فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، (د.ط)، (د.ت).

جان ڤلى، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، تر: مارون الخوري، منشورات عويدات، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

المصادر باللغة الفرنسية:

- Friedrick Nietzsche, le Gai Savoir, Traduit par Pierre Klosowski, Paris, Gallimard, 1982.

- Maurice Merlean Ponty, l'œil et l'Esprit, France, Gallimard, 1964.

- Maurice Merleau Ponty, la Prose du Monde, représenté par : Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1969.

- Dimitri Tellier, Apprendre à Philosopher avec Sartre – ellipses, Paris, 2012.

- J.P Sartre, l'Etre et Néant, ed : Librairie, Gallimard – Paris, 1943.

المصادر باللغة الفرنسية:

- Jean Paul Sartre, l'Existentialisme est un Humanisme, Nagel, Paris, 1945.

- J.Paul Sartre, l'être et le Néant, ed : Librairie Gallimard, Paris, 1943.

- J.Paul Sartre, Critique de la Raison Dialectique, ed : Gallimard, Paris Tom I, 1960.

- Spinoza, l'Ethique, traduction : Roland Caillois, paris, Gallimard, 1954.

الموسوعات:

- مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية: الفلسفة الغربية المعاصرة، دار الكتاب، بيروت، الطبعة الأولى، 2013.

- مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الضفاف، الجزء الثاني، بيروت، الطبعة الأولى، 2013.

القواميس:

- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة المدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2000.
- جمال هاشم، قاموس الفلاسفة، دار الخطابي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1991.
- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 2006.

القواميس باللغة الفرنسية:

- Lucien Mazenod, les Philosophes Célèbres, ed : d'art, Paris, 1956.

المجلات:

- مجدي عز الدين حسن، فينومينولوجيا الجسد عند ميرلوبونتي، مجلة اللوغوس، العدد التاسع، 2018.
- جوناثان كلر: في التفكيك، تر: حسام نايل، مجلة فصول، العدد الثاني، تونس، مركز الهرم، 1994.
- أنور المرتجي، جاك دريدا فيلسوف نظرية الكتابة و التفكيك، مجلة ثقافات، العدد مائة خمسة و ستون، سوريا، 2002.
- حلوز الجيلالي: علاقة الأنا و الآخر في فلسفة جان بول سارتر، مجلة اللوغوس، العدد التاسع، جامعة تلمسان، 2018.
- فوزي العلوي: سارتر المتعدد، مجلة الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، العدد أربعون، جامعة تونس، 2006.
- حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مجلة عالم الفكر، ، العدد الثاني، المجلد عشر، بيروت، (د.ت).
- غيضان السيد علي، الغيرية في التفكير الغربي، مجلة الاستغراب، العدد العاشر، بيروت، 2018.
- أحمد أبوزيد، جان بول سارتر، مجلة عالم الفكر، دار الإعلام، الكويت، سبتمبر، 1971.

ملخص:

بعد دراستنا الفلسفية التحليلية لموضوع "الجسد" في الفلسفة المعاصرة في شقها الوجودي. يتبين لنا أن الفيلسوف الفرنسي المعاصر "جان بول سارتر"، قدم رؤيته الفلسفية بخصوص "الجسد" الذي ربطه بالتجربة الوجودية، بحيث جعل عيش الإنسان أو الفرد بجسده، لا ينفصل عن الواقع الوجودي، في كل أبعاده و تحولاته مركزا على تلك العلاقة التي تربط جسد الإنسان كـ "أنا" بـ "الآخر" مادام أن كلاهما يشتركان في كونهما يعيشان كجسد.

حاول "جان بول سارتر" تقديم نظرة أعمق و أوسع حول موضوع الجسد في اتصاله بمواضيع فلسفية وجودية أخرى على سبيل المثال لا الحصر: الحرية، فكلما امتلكت "الأنا" "الآخر" تمتلكه من خلال جسده، بصفة أدق: امتلاك "الأنا" لجسد "الآخر" ما هو إلا امتلاك لحرية الآخر. ما دام المنطلق هو أنه في اللحظة التي يتقابل فيها "الأنا" مع "الآخر" يكون الجسد مهددا بالحضور أو الغياب.

الكلمات المفتاحية: الجسد، التجربة الوجودية، الأنا، الآخر، الحرية، امتلاك.

Summary :

After our analytical and philosophical study to the topic « the body in modern philosophy », we found that the french philosopher (John Paul Sartre) gave his own philosophical view about the body which he linked with the existentiality experience. he claimed that the living of man is deeply linked with reality in all its dimentions, focusing on the relation that links the human body with 'the other', since both of them share the idea of living as a body.

"John Paul Sartre" tried to give a deep and which view about the topic and its links with philosophical and existential other topics: for instance freedom, you have "Ego" you can have the other through his body. To before precise having his freedom since logically when Ego is faced to the other, the body is threatened by its presence or absence.

key words: Body – existentiality experience – ego – the other – freedom – to have (having).

الفهرس:

كلمة شكر .....
إهداء .....
المقدمة ..... أ
الفصل الأول: الجسد في الفلسفة .....
المبحث الأول: تفكر الجسد عند الإغريق (سقراط – أفلاطون – أرسطو) .....
المبحث الثاني: تفكّر الجسد في عصر الحداثة (ديكارت – اسبينوزا – هيوم) .....
المبحث الثالث: تفكر الجسد في الفلسفة المعاصرة (نيتشه – ميرلوبونتي- دريدا) .....
الفصل الثاني: الجسد في الفلسفة الوجودية الفرنسية المعاصرة (جون بول سارتر أنموذجا) .....
المبحث الأول: الجسد في التجربة الوجودية .....
المبحث الثاني: بين الأنا والآخر ظهور أو إضمار الجسد..... .....
المبحث الثالث: علاقة الجسد بالحرية .....
الخاتمة .....
الملاحق .....
قائمة المصادر و المراجع .....
قائمة المصادر بالعربية و الفرنسية .....
قائمة المراجع بالعربية و الفرنسية .....
قائمة الموسوعات و القواميس .....
قائمة المجلات.....